

سلسلة
الفكر



الطائر المظن

كتاب التارخ والغرب

روبرت يانج

ترجمة: أحمد محمود



إهداء 2006

ورثة الكيميائي / محمد فاروق الفران
الإسكندرية

الأساطير بـيرضاً

كتابة السامح والغرب

روبرت يانج

ترجمة: أحمد محمود



بالتعاون مع المشروع القومي للترجمة
- المجلس الأعلى للثقافة -



برعاية السيدة
وزراء مبارك

المشرف العام	الجهات المشاركة:
د. ناصر الأنصارى	جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
الإشراف الطباعى	وزارة الثقافة
محمود عبد المجيد	وزارة الإعلام
الإشراف الفنى	وزارة التربية والتعليم
صبرى عبد الواحد	وزارة التنمية المحلية
ماجدة عبد العليم	وزارة الشباب
	التنفيذ
	الهيئة المصرية العامة للكتاب

تصدير

«أساطير بيضاء» كتاب يبحث فى المصاعب الخاصة بعدد من نظريات التاريخ التى ظهرت بعد الحرب، وإيجاد نقد إبستمولوجى لأعظم أساطير الغرب، وهو التاريخ. كما أنه يعتبر مداخلة قاطعة فى المناقشات الدائرة حول علاقة التاريخ بالنظرية، وعلاقة السياسة بالمعرفة. ويتحدى دعاوى المعرفة المُجملة من خلال اعتماده على نظرية التاريخ الجدلية، التى تعمل فى حدود رؤية غربية فى الأساس، ويقابل هذه الرؤية التى كانت تعمل فى إطار الحدود الأوروبية بتلك الرؤية التى بدأت من العالم الموجود خارج أوروبا.

أساطير بيضاء محاولة لتفكيك ما قد يمكن تسميته (ماركسية بيضاء)، ولم تكن مداخلته النظرية فى خطاب اليسار الراديكالى فى أوروبا تمثل نقداً للماركسية فى حد ذاتها، بل باعتبارها جانباً من جوانب الماركسية الغربية المتصلبة التى تسيطر على معتقداتها التقليدية. وقد أشار جيلروى إلى أن الكفاح على مستوى العرق أو النوع يتحدى الحكمة الماركسية التقليدية، وقد بدأ بالإصلاح السياسى الخاص باليسار فى اتجاه السياسة والتكوينات السياسية التى سميت فيما بعد «الحركات الاجتماعية الجديدة»؛ التى فتحت حدود اليسار كى تشمل حركة المرأة، والكفاح ضد العنصرية، وكراهية المثليين، وقضايا الحفاظ على البيئة والتنمية المستدامة، وغيرها، فى سياق إحساس متزايد بأن الماركسية الأوروبية التقليدية كانت فى حد ذاتها إشكالية، كما شكلت نفسها بناء على نماذج إرشادية وأشكال غير سائدة للفعالية السياسية خلقت داخل الكفاح المناهض للكولونيالية بصورة عامة. وقد نتجت النظرية ما بعد الكولونيالية عن تجارب ذات أصول ثقافية وقومية شتى، والطرق التى يؤثر بها لون

البشرة على حياة أى شخص فى الحاضرة، والطرق التى يحدد بها مسقط الرأس نوع الحياة التى سينعم بها الإنسان فى هذا العالم.

ويُعد الكتاب منتجا من منتجات الاختلاف مع اليسار الرسمى وغير الرسمى فى الغرب، أى مع الماركسية التقليدية، وكان الاختلاف مع صور الماركسية المؤسسية القائمة على الأحزاب بمثابة محرك للمُحدثات النظرية التى ظهرت فى فرنسا وألمانيا وإيطاليا والمملكة المتحدة منذ الحرب العالمية الثانية. والماركسية التقليدية تتمسك أولاً بالنزعة الاقتصادية، التى تختزل كل الظواهر الإنسانية من خلال الحتمية الاقتصادية أى أن كل الحياة والتاريخ الإنسانيين، وكل جوانب الثقافة والأيدولوجيا مجرد انعكاس للعلاقات الاقتصادية، ولا تترك فكرة الثقافة باعتبارها الإنتاج السلبى للظروف الاقتصادية أى فراغ لنوع الإنتاج الثقافى المتحدى النشط، حتى فى مواجهة القمع والاستغلال الاقتصادى الذى تتميز بها على سبيل المثال الثقافة الأفريقية الأمريكية. كما تعنى الماركسية التقليدية تلك الماركسية القائمة على فلسفة التاريخ الحتمية التى يُختزل فيها الإلزام التاريخى إلى سرد التاريخ الأوروبى باعتباره تحولاً إلى الحداثة، كما أنها تتطوى على تمسك بالطابع القائم على الطبقات، الخاص بالوسيلة الممكنة الوحيدة للثورة، ولم تكن النظرية الماركسية مسئولة عن التاريخ، إلا أنه لابد لها أن تكون قادرة على تقديم تفسير للانحرافات التاريخية الخاصة بالتطبيق السياسى للماركسية.

وفى مواجهة قوى العولمة المعقدة، فإن ما بعد كولونىالية القارات الثلاث، سوف تواصل إبراز التحديات النشطة لإضعاف القوة، وسوف تصر على تفكيك الأساطير البيضاء التى يستديم بها الغرب وجوده. وسوف تظل دائماً الأجندة الراديكالية الخاصة بها هى المطالبة بالمساواة والكرامة والرفاهية للشعوب التى تسكن القارات كافة على هذه الأرض، وتمكينها من أن تصبح موضوعات توارىخها.

وقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عام ١٩٩٠، وصدرت الطبعة الثانية عام ٢٠٠٣، ومؤلف الكتاب روبرت جيمس يانج، وهو أستاذ اللغة الإنجليزية والنظرية الأدبية، وحاصل على جائزة الأكاديمية البريطانية عن مشروع «فكرة العرقية الإنجليزية»، وله العديد من المؤلفات، كما صدرت الطبعة الأولى للترجمة العربية عن الطبعة الثانية عام ٢٠٠٣، للأستاذ أحمد محمود، ويسر مكتبة الأسرة أن تقدمه هذا العام للقارئ العربى.

مكتبة الأسرة

هذه ترجمة كاملة لكتاب

WHITE MYTHOLOGIES

Writing History and the West

Robert Young

Routledge

London and New York 2003

المحتويات

7 مقدمة الطبعة الثانية
51 مقدمة الطبعة الأولى
55 الفصل الأول : أساطير بيضاء
89 الفصل الثاني : الماركسية ومسألة التاريخ
103 الفصل الثالث : مبالغات سارتر
137 الفصل الرابع : النقد العلمى للتاريخانية
175 الفصل الخامس : أوهام فوكو
211 الفصل السادس : غارة جيمسون
259 الفصل السابع : الاستشراق المشوّش
295 الفصل الثامن : تناقض هومى بابا الظاهرى
323 الفصل التاسع : سيفاك : نقض الكولونيالية والتفكيك
353 بيبولوجرافيا

مقدمة الطبعة الثانية

أساطير بيضاء فى هافانا

يسقط ضوء الشمس فوق المباني الذهبية المترامية على طول ممشى الميلاكون الممتد على الشاطئ حتى هافانا القديمة. أطيل النظر فى البحر فى اتجاه ميامى وأنا جالس على السور الخرسانى أفكر فى الأجيال التى رست فى هذا الميناء؛ الفاتحين الأسبان، والسفن المحملة بالعبيد المجلوبين من غرب أفريقيا، والقراصنة والمغامرين البريطانيين الآتين للاستيلاء على الجزيرة فى عام ١٧٦٢، والقوات الأمريكية التى وصلتها فى عام ١٨٩٨، والقوات الأمريكية التى تصل فى عام ألفين و...؟ *Cette blancheur implacable* (هذا البياض القاسى) ؛ لقد تدهرجت الموجة وراء الأخرى من الفاتحين البيض على أمواج البحر المتكسرة على الشاطئ وعيونها على هذه الجزيرة التى هى مطمع الرغبة الإمبريالية.

أسير على الشاطئ فى اتجاه لا بونت وأنا أفكر فى تاريخ كوبا، وهو كفاح طويل آخر ضد القمع الكولونى والكولونىالى الجديد مواز بشكل مؤلم لكل فترة متعاقبة مختلفة من فترات التاريخ الكولونىالى والإمبريالى. تحدث إلى كل مكان تقريباً ذهبت إليه بعد "أساطير بيضاء" بهذه الكيفية عن تواريخ من هذا النوع. لقد قذف بى الكتاب داخل قصص أحاول التعرف عليها واستعادتها وتنقيحها منذ ذلك الوقت. إنها تمثل أنواعاً شتى من التاريخ، ولا يمكن اختزالها رغم تشابهها إلى قصص أخرى، أو إلى أى إطار واحد. فهى تواريخ يمكن روايتها بأشكال عدة، وقولها بطرق مختلفة، وتصورها من أكثر من منظور. وفى كل مرة أكتب عن أحدها أجد نفسى فى حضرة غيابات جديدة، وأشياء جديدة لم يسبق لى الكتابة عنها، وجولات وخطوات مفاهيمية لا بد من القيام بها. فالكتابة عن تواريخ دول القارات الثلاث، قارات الجنوب الثلاث، تعنى الكتابة عن هفوات التاريخ نفسه. عن الفضاءات التى طمسها البياض القاسى الذى لا يعرف الرحمة.

كان الكتاب شيئاً غريباً حين ظهر فى عام ١٩٩٠؛ فما الذى يدور حوله على وجه الدقة؟ فى ذلك الوقت لم يكن هناك علم واضح أو موضع بعينه يمكن أن يوضع فيه، حيث لم يكن هناك شىء اسمه "دراسات ما بعد كولونىالية". والواقع أنه عند الاتجاه نحو فصوله الأخيرة التى تتناول أعمال إدوارد سعيد وهومى بابا وجاياترى سببفاك يمكن رؤية الكتاب، إن أنتم عدتم بالنظر إلى الوراء، على أنه إعلان عن ظهور مجال نظرى جديد كان وقتها فى طور التكوين، وكان ذلك أول كتاب يوضحه ويعرفه. لقد كُتب "أساطير بيضاء" ليكون بمثابة مداخلة سياسية فى مشهد النظرية الغربية المعاصرة. ولأن الكتاب كان مكثفاً من الناحية الفلسفية، ويخلق إشكالية بطرحه مسألة، قليلون من اعتبروها مشكلة، ويشق طريقه عبر مسار نظرى خرج عنه عند نقطة المأزق المتكرر، ويرفع تلك المعضلة على محور الارتكاز كى تتخذ اتجاهاً مختلفاً، فقد كان دعوة غامضة من أصداء متشظية لعالم مختلف، هو الجزائر والهند وفلسطين

أوضح إدوارد سعيد بحسم فى سلسلة متعاقبة من الكتب نشرها منذ ١٩٧٨ الافتراضات المركزية العرقية التى يقوم عليها جزء كبير من المعرفة السياسية والثقافية الأوروبية وما تبعها من آثار على السياسات والممارسات التاريخية والسياسية المعاصرة^(١). وصعوبة كتاب الاستشراق الحقيقية - من نواحٍ عدة - هو أن نقده كان موافقاً للخطاب النقدي اليسار داخل أوروبا، مثلما هو موافق لخطاب اليمين. ويقول إدوارد سعيد إن ماركس نفسه كان كامناً فى "الرؤية الاستشراقية الرومانسية" التى يناقشها كتاب الاستشراق مناقشة نقدية^(٢). لقد كان، كما قال برايان تيرنر Bryan Turner فى "ماركس ونهاية الاستشراق" Marx and the End of Orientalism ، وهو كتاب نُشر فى نفس عام نشر كتاب الاستشراق، إنه من الضرورى الآن إحداث "نقض كولونىالية" التراث الماركسى الأوروبى^(٣). وشكّل مشروع نقض الكولونىالية ذلك المقدمة المنطقية المؤسسة لـ "أساطير بيضاء". فقد كانت نقطة بدايته هى نقد إدوارد سعيد للتاريخانية:

فيما يتعلق بالاستشراق بصورة خاصة والمعرفة الأوروبية
بالمجتمعات الأخرى بصورة عامة، كانت التاريخانية تعنى تاريخاً
إنسانياً واحداً يجمع البشرية، إما بلغ الذروة أو كان يُراقب من
موقع الهيمنة الخاص بأوروبا، أو الغرب.... إن ما ... لم يحدث

هو النقد الإبستمولوجى على المستوى الأساسى جداً للصلة بين
تطور تاريخانية امتدت وتطورت بما يكفى لأن تشمل مواقف
متضادة مثل أيديولوجيات الإمبريالية ونقد الإمبريالية من ناحية،
والتطبيق الحقيقى للإمبريالية التى يتم بها استدامة تراكم
الأراضى والسكان، والسيطرة على الاقتصادات، وإدماج
التواريخ ومجانستها من ناحية أخرى^(٤).

قال إدوارد سعيد إن أيديولوجيات الإمبريالية ونقد الإمبريالية كانا يشتركان فى
نفس المقدمات المنطقية التاريخانية. وموضوع "أساطير بيضاء" هو إيجاد نقد
إبستمولوجى لأعظم أساطير الغرب، وهو التاريخ. لقد كنت أقل اهتماماً بمسألة
الأيديولوجيات الإمبريالية، التى كانت حدودها واضحة بالقدر الكافى، من بحث الطرق
التى كانت تشترك بها أكثر رؤى الغرب النقدية المعارضة تشدداً فى نفس الافتراضات.
وبعد ذلك كان مشروعى هو البحث عن الطرق التى بحث بها المنظرون اللاأوروبيون
الطرق التى ربما أعيد بها تنظير التاريخ باعتباره متعدد، داخل التواءات وتوترات
الرؤى والقصص المختلفة وغير المتوافقة أحياناً.

لذلك يتحدى "أساطير بيضاء" دعاوى المعرفة المُجملة من خلال اعتماده على نظرية
التاريخ الجدلية المفهومة على أنها خارجية ويزعمون أنها موضوعية، بينما واقع الأمر
هو أنها تعمل فى حدود رؤية غربية فى الأساس. ويُقابل هذا "التاريخ" بالروايات
اللاأوروبية التى لا يفهم فيها التاريخ على أنه سرد سائد، بل على أنه شبكات من
التواريخ المميزة المتعددة التى لا يمكن احتواؤها داخل أى ترسيمة غربية واحدة.
وبشكل أكثر بساطة، يقابل الكتاب الرؤية التاريخية الغربية التى كانت تعمل فى إطار
الحدود الأوروبية بتلك الرؤية التى بدأت من العالم الموجود خارج أوروبا. وكان نقد
الكتاب الاستهلاكي لنظريات التاريخ المعاصرة، وهى نفسها مشتقة إلى حد كبير من
استعادة كوجيف ولوكاش لهيجل باعتباره الأساس الفلسفى للماركسية، يعنى أنه كان
كثيراً ما كان يفهم على أنه معادٍ للماركسية بالكامل. وقد انبرى البعض على الفور
للدفاع عن تلك المؤسسة القديمة، مفترضين أن الفصول الأخيرة من الكتاب عن النظرية
ما بعد الكولونىالية موضوعة بشكل أو بآخر "خارج" الماركسية تماماً، أو قصد بها

تقديم بديل لها . ومع أن الكتاب حظى بقدر كبير من القراءة، لدرجة خارقة للعادة رغم كثافة مقولته، فإن الهجمات التي تعرض لها كانت صادرة عن هؤلاء الذين مازالوا يتشبثون بتلك الآراء غير المتروية أو المتحيزة التي سعى الكتاب إلى دحضها . ويمكن وصف هذه المجموعة بأنها نسخة مما يسميه الفرنسيون *le marxisme analytique anglo-saxon* أى المجتمع الأكاديمي الماركسي الأنجلو سكسوني المذكر (ونشير إليه من الآن فصاعداً بالحروف الأولى MAMA "ماما")، الذى كان يسعى إلى الدفاع عن أفكار التاريخانية الماركسية دون الاعتراف اعترافاً عاماً بالمركزية الأوروبية الخاصة بذلك السرد الذى ينقده "أساطير بيضاء"^(٥). وبالطبع فإنه مهما كان تباهى "ماما" بذكورته فإن إنتاجه لم يكن فى يوم من الأيام مقصوداً على الرجال، إلا أنه يعمل باعتباره خطاباً مذكراً حصرياً فى ذكورته، مع وجود قدر من الميل نحو النوع يتراوح بين اللاشئ والحد الأدنى، ناهيك عن أشكال الفروق الأخرى. بعبارة أخرى، فالواقع أن ماما هى دائماً بابا فى ثوب امرأة. ومنذ ذلك الحين وكثير من أشد الهجمات العدائية التى شنت على المنظرين ما بعد الكولونياليين (وهى فى أغلب الأحيان مغالية فى طابعها الشخصى، بالأسلوب التقليدى الخاص بالاغتيال ذى السمة الستالينية) كان يصدر عن نفس الدائرة الأبوية التى أسمتها جاياترى تشاكرافورتى سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak "نموذج 'بريطانيا الصغرى' اليسار" ثم أضافت:

هذا هو ما جعلنى أحظى بتلك التغطية الصحفية السيئة فى
بريطانيا. فقد ولى زمن بناء أورشليم فى أرض بريطانيا
الخضراء واللطيفة التى يعقبها الطريق الثالث، كما أن نموذج
إضراب عمال المناجم ومجلس لندن الكبرى التقليدى، مع وجود
مركز حزبى قوى، لا يصلح فى كل مكان ويُعرضهم للخطر^(٦).

كان "أساطير بيضاء" محاولة لتفكيك ما قد يمكن تسميته "ماركسية بيضاء"، فى قلب لصياغة سيدريك روبنسون الشهيرة^(٧). ولم تكن مداخلته النظرية فى خطاب اليسار الراديكالى فى أوروبا تمثل نقداً للماركسية فى حد ذاتها، بل باعتبارها جانباً من جوانب الماركسية الغربية المتصلبة التى تسيطر على معتقداتها التقليدية، وتستديم خطاباً مهيمناً كان يهيمن فى ذلك الوقت على التفكير اليسارى فى أوروبا. فلم يكن ما

يعنيه هو مهاجمة الماركسية إجمالاً، وإنما مشكلة بعينها في الماركسية لم يكن أحد يراها حتى ذلك الوقت في أوروبا وأمريكا الشمالية، وأعنى بها بياضها الشرس الذي لا سبيل إلى ترضيته، ومركزيتها الأوروبية، وهو توجه يتضح أكثر ما يتضح في روايات التاريخ التي تُقدّم باسمها، إلا أنه يتضح كذلك في رفضها العرضي للنتائج النظرية للقضايا المعاصرة الخاصة بالعرق والنوع والكفاح المناهض للكولونيالية. وكان مشروع الكتاب هو إتاحة ماما لخطابات هؤلاء الذين كانوا يهبطون بهم باستمرار إلى وضع "آخرين" أوروبا.

عند الكتابة كانت الماركسية الأنجلو سكسونية التقليدية تتعرض لنقد شديد من الحركات النسائية والمناهضة للعنصرية، أشارت إليه على المستوى النظرى كتب مثل "اضطهاد المرأة اليوم: مشكلات في التحليل الأنثوي الماركسي" Woman's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis (١٩٨٠) لميشيل باريت Michèle Barrett ، وكتاب مركز الدراسات الثقافية "الإمبراطورية تعود" The Empire Strikes back (١٩٨٢)، وكتاب بول جيلروي Paul Gilroy "لا وجود للون الأسود في علم المملكة المتحدة" There Ain't No Black in the Union Jack (١٩٨٧). وقال جيلروي في ذلك الوقت:

ضَمِنَ أثر الحركة النسائية مؤخراً إثارة وضع الكفاح ضد
القمع الأبوي باعتباره مشكلة سياسية ونظرية بالنسبة لصور
"الماركسية" التي هي كذلك أهدافنا هنا.... ويعانى الكفاح ضد
أشكال الهيمنة التي تنظمها [الأيديولوجيات العنصرية والأبوية]
من تهميش "العلم" الماركسي "الذي يتعامى عن الجنس والعرق"،
ذلك أنه إما يتجاهل الصراع العرقي والنوعى أو يقدم روايات
مختزلة له.

يمضى جيلروي إلى الإشارة إلى أن الكفاح على مستوى العرق أو النوع "يتحدى الحكمة الماركسية التقليدية"، حتى وهو يفصل أشكال المقاومة المناهضة للرأسمالية الخاصة به ويطورها^(٨). ويمكن أن نلاحظ هنا بدايات الإصلاح السياسى الخاص باليسار في اتجاه السياسة والتكوينات السياسية لما ستسمى فيما بعد "الحركات

الاجتماعية الجديدة"؛ وهى على وجه الدقة "جديدة" إلى حد أنها فتحت حدود اليسار كى تشمل حركة المرأة، والكفاح ضد العنصرية، وكراهية المثليين، وقضايا الحفاظ على البيئة، والإيكولوجيا، والتنمية المستدامة، وغيرها، فى سياق إحساس متزايد بأن الماركسية الأوروبية التقليدية كانت فى حد ذاتها إشكالية مثل نظرية التنمية الرأسمالية الغربية الخاصة بدول الجنوب، وكانت تلك الحركات الاجتماعية الجديدة كذلك، إلى حد أنها شكلت نفسها بناء على نماذج إرشادية وأشكال غير سائدة للفعالية activism السياسية خلقت خارج الغرب، داخل الكفاح المناهض للكونيالية بصورة عامة.

هذا هو السياق الذى شعرت فيه بأن ماما شديد المحدودية فى رؤيته للعالم، ومع أنه كان يُعبر بانتظام عن تعاطفه وتضامنه مع كفاح الشعوب خارج الغرب، فإن ذلك لم يكن يراعى فى تفكيره السياسى على المستوى النظرى أو الفلسفى، فقد ظلت المناقشات النظرية مركزة بإصرار على القضايا الغربية، والظروف الغربية، والمنظرين الغربيين، والأشكال الأخرى من الماركسية، حيثما كان يُعترف بها، وكانت فى الغالب مرفوضة باعتبارها قوميات ماركسية غير أصيلة. بل إن مجلة "ذا نيو لفت ريفيو" **The New Left Review**، التى كان مشروعها الأسمى هو إتاحة الماركسية البريطانية للعمل النظرى الذى يجرى على القارة الأوروبية، وكانت تنشر فى بعض الأحيان مقالات عن الكفاح خارج أوروبا، ظلت أوروبية بإصرار فى تركيزها النظرى على "الماركسية الغربية"، رغم إصلاحات النظرية الماركسية التى نفذها فى ذلك الوقت القادة المناهضون للكونيالية مثل كابرال وفانون وموندلانى ونيثو^(٩). كما لم تراعى النظرية الماركسية فى الغرب الأشكال الأخرى من الاستغلال أو القمع أو المقاومة، ولم تتعامل بجدية مع العمل النظرى فى هذه المجالات الذى أبدع خارج الدائرة السحرية لأوروبا وأمريكا الشمالية. ولم يتغير هذا الوضع تغيراً ضخماً فى الوقت الراهن. ولنأخذ على سبيل المثال مقال جوران ثيربورن Goran Therborn "جدل الحداثة: عن النظرية النقدية وميراث ماركسية القرن العشرين" **Dialectics of Modernity: On Critical Theory and the Legacy of Twentieth Century Marxism** المنشور بكل جدية فى مجلة "ذا نيو لفت ريفيو" فى عام ١٩٩٦^(١٠). ويضم المقال مسحاً رائعاً وتقييماً لمنجزات الماركسية فى القرن العشرين. وكانت فقرة مكونة من ستة أسطر ونصف كافية لتقديم مناقشة أهمية

الحركة النسائية بالنسبة لماركسية القرن العشرين وختامها. ونفس القدر بالنسبة للنوع. وعلى الأقل فقد مُنحت الماركسية اللاأوروبية واللامريكية صفحتين، غير أن منظور المناقشة الذي عفى عليه الزمن اتضح على الفور من العنوان الفرعى للقسم وهو "الماركسية فى العوالم الجديدة"، وهى تسمية كولونيالية اتضح أنها تشمل كل تاريخ الماركسية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. لقد رُفضت على الفور مساهمة كل ماركسية القارات الثلاث تقريباً مقدماً. ويوضح المقال بطريقة مثالية نوعاً من المركزية الأوروبية المؤكدة لذاتها التى مازالت تتخلل الماركسية الغربية، تلك الأبوية الراحية المميّزة للماركسية الأوروبية التى كانت وراء مداخلتى فى "أساطير بيضاء". ولم يكن الأمر هو أن التابع لا يمكنه الكلام، بل كان المهيمن هو الذى لا يستمع إليه.

حين كنت أكتب "أساطير بيضاء" فى النصف الثانى من الثمانينيات، وقت الصراعات فى أمريكا اللاتينية وجنوب أفريقيا وفلسطين والجزائر، كان هناك الكثير مما يحدث من الناحية السياسية. وكما هو الحال الآن، كان هناك الكثير مما يجب عمله فى ذلك الوقت. إلا أنه إدراكاً منى لتوجيهه التوسير بأن النظرية كذلك شكل من أشكال السياسة، فقد أردت أن أفعل شيئاً على المستوى النظرى أيضاً، وكان الوقت قد حان لدراسة نظرية القارات الثلاث باعتبارها نظرية، وباعتبارها شكلاً من أشكال المعرفة، وليس مجرد إنتاج فرعى هامشى للصراعات يمكن اختزاله إلى "قومى" (يكفى أن كتاب هومى بابا Homi Bhabha الأول كان معنياً بإعادة بحث القومية ذاتها، حيث نقل المسألة كلها خارج المقابلة التقليدية بين الماركسية والقومية)^(١١). وكما هو حال كثيرين يعملون فى مجالات غير معترف بها داخل الخطابات اليسارية السائدة، بدا أن عناصر بعينها من ما بعد البنيوية (حددت بشكل واسع لتشمل التوسير Althusser وفوكو Foucault وديدا Derrida وديلون Deleuze) تقدم طرق تفكير بشأن المشكلات التى كانت خارج الإطار المفاهيمى اليسار التقليدى. ومع أن "ما بعد البنيوية" مرفوضة عموماً من ماما فى الوقت الراهن (حيث يُعاد التوسير بسهولة إذا دعت الحاجة إلى أرض البنيوية الأكثر أمناً)، فإن سياستها الخاصة بتمكين رؤى العالم الثالث كانت مثمرة إلى حد كبير. وليس هذا بالأمر المستغرب تماماً مادام الكثير من أفكارها الملهمّة النظرية الأساسية هى نفسها خاصة بالعالم الثالث، على عكس ما تقوله الكتب المدرسية عن هذا الموضوع.

كانت الإشكالية النظرية بالنسبة لى دائماً هي مسألة كيفية كشف سياسة ما، تقوم على رواية للتاريخ غائيتها موجهة على الدوام نحو خاتمة لا ترحم، من أجل الاختلاف. كيف يمكن للعام البلشفي أن يراعى الخاص غير القابل للترجمة، وبالتالي المهمل؟ ولم تكن تلك وسيلة للقضاء على الماركسية، بل طريقة لتطويرها وتوسيعها، حيث تدمج عمل الترجمة الذي كان يستهدف الماركسية خارج الغرب كي تلبى حاجات شعوب الأرض التابعة التي جرت العادة أن تهملها الماركسية الأنجلو أوروبية أو تقلل من أهميتها. وكما هو الحال بالنسبة للمرأة نفسها، كانت ثورتها تأتي بعد ذلك دائماً. والواقع أنها كانت تأتي أولاً بالنسبة للمرأة. ففي الوقت الذي كان فيه الكتاب قيد التأليف، كانت الماركسية هي التكوين السياسى وكذلك النظرى السائد اليسار، ولم يعد أحد يظن أنه من الممكن القضاء عليها، مثلما أنه لم يكن بالإمكان تدمير حى المال فى لندن بكامله بقنبلة سيمكس تشيكية يزرعها الجيش الجمهورى الأيرلندى. وبعد ذلك، ومع انهيار اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية، كانت الأمور مختلفة إلى حد ما. فالواقع أن أزمة الماركسية، وانهيار الهيمنة الفكرية للماركسية، سبقا انهيار هيمنة الاتحاد السوفيتى؛ كما كتب جريجورى إليوت Gregory Elliott فى عام ١٩٨٧: "ذلك أنه ثبت عدم صمود الماركسية على وجه التحديد فى مواجهة المسائل والاختبارات الصعبة التى طرحها عليها القرن العشرون. فهل تطرح النظرية ويقرر التاريخ المصير؟ ليس الأمر كذلك على وجه الدقة..."^(١٢). ولم تكن النظرية الماركسية مسئولة عن التاريخ، إلا أنه كان لابد لها، كما قال ألتوسير، أن تكون قادرة على تقديم تفسير للانحرافات التاريخية الخاصة بالتطبيق السياسى للماركسية.

لم يكن الغرض وقتها، مثلما هو الحال، هو عدم الإشارة إلى أن الماركسية لا حول لها ولا قوة فى مواجهة الرأسمالية المعاصرة، بل إتاحة النظرية الماركسية لتأثير الحركات الجماهيرية، وخاصة تلك التى خارج أوروبا، وتضمين الصراعات الحديثة التى بينت كيفية إعادة تصور العالمين الكولونىالى والكولونىالى الجديد، وكيف كانا هما نفساهما جوهرين بالنسبة لأية رواية خاصة بتكوينات الحداثة. فى ذلك الوقت كانت الدرجة التى طرح بها الناشطون activists المناهضون للكولونىالية للنقاش أقل وضوحاً بالنسبة لى. ومع تزايد اهتمامى بالموضوع منذ ذلك الوقت، ازداد مدى وضوح هذا

العمل بالنسبة لى، وازداد الإهمال من جانب ماما واليسار الأوروبى - مع الاستثناء الملحوظ لجان بول سارتر Jean Paul Sartre - وضوحاً، ومن المؤكد أن المفكرين ما بعد الكولونىاليين الذين يُناقش عملهم فى "أساطير بيضاء"، وكانوا يتيحون رؤى النظرية الأنجلو أوروبية المحدودة، قد مكّنهم العمل الذى سبقهم واعتمدوا عليه. إلا أنهم لم يكونوا يكررون النظرية الماركسية المناهضة للكولونىالية التى وضعت أثناء كفاح التحرير؛ فقد كانت تتحول إلى شىء جديد، أى إلى أداة للمعارك والظروف المتغيرة الخاصة بزمانهم. ولكى يفعلوا ذلك، اتبعوا أفضل تراث للمفكرين والناشطين المناهضين للكولونىالية؛ حيث أخذوا عناصر مهمة من الخطاب الراديكالى الغربى ودمجوه فى المعارضة الخاصة بهم.

١ - حدود الماركسية الأوروبية

نتجت النظرية ما بعد الكولونىالية عن تجارب ذات أصول ثقافية وقومية شتى، والطرق التى يؤثر بها لون البشرة على حياة أى شخص فى الحاضرة، والطرق التى يحدد بها مسقط رأسك نوع الحياة التى ستتعلم بها فى هذا العالم؛ إن كانت متميزة ومبهجة أم مكبوتة ومستغلة. ولكى يفصل المنظرون ما بعد الكولونىاليين إجراءاتهم الخاصة بالبحث وإعادة الصياغة، اتجهوا إلى خطابات المعارضة التى وضعها أشخاص مثل سيزير Césaire وفانون Fanon وميمى Memmi وكابراى Cabral بالإضافة إلى العمل النظرى اليسار الأوروبى. وبينما يرفض ماما ما بعد الكولونىالية فى الغالب على أساس انحرافات السياسية النظرية، ولجراتها على شغل نفسها من الناحية النظرية وكذلك العملية بمشكلات الشعوب المحرومة المعاصرة، أو الشعوب التى أضرتها تجارب الهجرة الجبرية، والاستغلال، والقمع بكل أشكاله، فإن السؤال اللافت للانتباه هو لماذا وجد المنظرون ما بعد الكولونىاليين فى ما بعد البنىوية شيئاً ما لم يمكن للماركسية التقليدية تقديمه من ناحيتها. ما الذى كان ناقصاً؟

أشير فى بداية "أساطير بيضاء" إلى أهمية حقيقة أن كثيرين ممن يوصفون بأنهم "ما بعد بنىويين" بدأوا بعيداً عن أصلهم الباريسى؛ ذلك أنه من الخارق للعادة أن نسبة

كبيرة منهم خرجت من الجزائر. ومنذ ذلك الوقت أوضحت بصورة كبيرة الدرجة التي يمكن بها ربط جوانب بعينها من ما بعد البنيوية، مثل عمل دريدا، بالرؤى السياسية الخاصة بالجزائريين المستعمرين، بل وأشارت إلى أنه يُستحسن تسمية ما بعد البنيوية بالنظرية الفرانكومغربية^(١٣). فقد كان أى شخص يقاتل من أجل الاستقلال فى الجزائر الفرنسية خلال الخمسينيات والستينيات، أو حتى أى شخص متعاطف مع قضيتها مثل سارتر، تربطه بالضرورة علاقة معقدة بالماركسية فى ذلك الوقت، بما أن الأحزاب الماركسية الجزائرية والفرنسية (وإن لم تكن الإيطالية) تدعم استمرار حكم فرنسا للجزائر - *Algérie française* - وهو السبب الذى كان وراء حظر بن بيلال الحزب الشيوعى الجزائرى فور الاستقلال. وهذه الأنواع من التفاصيل المحددة الخاصة بالتواطؤ الكولونىالى فى تاريخ التطبيق السياسى للشيوعية - ورد الفعل المعقد بالضرورة نتيجة لذلك بين الناشطين المناهضين للكولونىالية على اليسار - لم يعالجها قط من يهاجمون النظرية ما بعد الكولونىالية من منظور الماركسية الأوروبية التقليدية. ولم تحظ كل حركات التحرير، وحتى الاشتراكية منها كما فى الجزائر، بدعم أحزاب اليسار فى الحاضرة الإمبريالية أو فى المستعمرات نفسها. وكمثال آخر، رفض زعيم الحزب الشيوعى البوليفى، "الخائن" ماريو مونهى Mario Monje، التعاون مع تشى جيفارا عام ١٩٦٦ فى محاولته لشن حملة حرب عصابات على البر الأمريكى اللاتينى. وجعلت خيانة مونهى لجيفارا بلا شبكة دعم لوجيستى، فأصبح نتيجة لذلك مكشوفاً وبات موقفه ضعيفاً فى جبال بوليفيا حيث أسره فى النهاية الجيش البوليفى الذى دربته وكالة الاستخبارات المركزية وأعدمه^(١٤). من ناحية أخرى كان الموقف فى جنوب أفريقيا مختلفاً جداً؛ فقد وفر الحزب الشيوعى واحداً من الفضاءات السياسية القليلة التى كان يمكن فيه للبيض أن يتخذوا مواقف مضادة بشكل مطلق للفصل العنصرى. وكان الحزب الشيوعى كذلك هو الذى أصر على الموقف غير العنصرى - هنا كان عمى الألوان الذى كان إشكالياً إلى حد كبير فى بريطانيا مؤسساً للتحالف المناهض للفصل العنصرى مع المؤتمر الوطنى الأفريقى - وهو الموقف الذى كان من الواضح أنه مختلف عن موقف مؤتمر عموم أفريقيا، أو حركة الوحدة اللاأوروبية بقدر أقل. وكانت تلك الأشكال السياسية المختلفة تعنى أنه لهذا السبب بدا نقد "أساطير بيضاء"

فى عام ١٩٩٠ لحدود النظرية الماركسية مختلفاً جداً فى جنوب أفريقيا عنه فى بريطانيا أو الولايات المتحدة أو أمريكا اللاتينية. ونتيجة ذلك أن الاستقبال الأول للكتاب بين المامات فى جنوب أفريقيا، التى كانت تميل إلى ربط أنفسها بأوروبا والغرب وليس بالعالم الثالث، كان معادياً، حتى وإن كان من المتوقع أن يُستقبل ما يستشهد به من نقد ما بعد كولونىالى للنزعة القومية بتعاطف فى بلد عانى من آثار ما يزيد على أربعين سنة من القومية الأفريكانية المتشددة المؤمنة بسمو عرقها. وفى المقابل، فإنه فى هند ما بعد الطوارئ، حيث كان مؤرخو دراسات التابعين مشغولين بنشاط فى تقديم الشامل للمقدمات المنطقية الخاصة بمدرسة كمبريدج، أى التاريخ الماركسى والقومى للهند، كان رد الفعل تجاه الكتاب إيجابياً جداً^(١٥). ويمكن العثور على نسخ كثيرة مصورة فى كل مكان؛ وهو الاختبار الأساسى لمدى انتشار الاهتمام العام بكتاب غربى فى الهند.

كان "أساطير بيضاء" إذن منتجاً من منتجات الاختلاف مع اليسار الرسمى وغير الرسمى فى الغرب، أى مع الماركسية التقليدية التى يمثلها الحزب الشيوعى بشكل مؤسسى، وكذلك مع الجماعات التروتسكية العديدة مثل "عصبة العمال الاشتراكيين" Socialist Labour League و"الاشتراكيون الدوليون" International Socialists التى ظلت كل منها شديدة التقليدية بطرق مختلفة، وكانت تعمل رغم النزاعات الحزبية مثل بعضها فى نفس الإطار الإبستمولوجى، حيث ترفض الأشكال المعاصرة الخاصة بالعالم الثالث ومشروعية الحركات السياسية مثل الاشتراكية الأفريقية. وربما اختلفت تلك الجماعات حول كيفية إحداث الثورة فى العالم، ولكن العالم الذى تراه - وحدود ذلك العالم - كان واحداً فى المقام الأول.

كان الاختلاف مع صور الماركسية المؤسسية القائمة على الأحزاب وتتسم بالمغالاة التى تواجدت فى ذلك الوقت بمثابة محرك للمُحدثات النظرية التى ظهرت فى فرنسا وألمانيا وإيطاليا والمملكة المتحدة منذ الحرب العالمية الثانية؛ ناهيك عن تلك التى ظهرت أثناء الكفاح المناهض للكولونىالية^(١٦). وفى أعقاب صدمة جورباتشوف الخاصة بما كشفه عن الستالينية فى المؤتمر العشرين للحزب عام ١٩٥٦، وما تبعه من استياء من إعادة تأكيد الستالينية بالغزو السوفيتى للمجر فى العام نفسه، كان الحزب الشيوعى يلقى مقاومة من المفكرين اليساريين الذين سعوا كرد فعل للستالينية القديمة أو

الجديدة لاستعادة الماركسية الإنسانية بالرجوع إلى ماركس القديم، إلا أنه من المفارقة أن هذا اللجوء إلى النزعة الإنسانية كان قد بدأه بالفعل الحزب الشيوعي نفسه في الاتحاد السوفيتي، الذي كان قد تخطى في الوقت نفسه عن دعوته للثورة مع إدخال مبدأ التعايش السلمي^(١٧). وكان الموقف الإنساني الماركسي بين المفكرين اليساريين يمثل كأكبر ما يكون التمثيل سارتر في فرنسا وإي بي طومسون E.P. Thompson وريموند وليامز Raymond Williams في بريطانيا، ومن المؤكد أن وليامز قدم بدائل قوية للأشكال المعاصرة المختزلة من الماركسية الاقتصادية، إلا أن المشكلة كانت هي أن عملهم موضوع بقوة داخل التراث اليساري للقومية الإنجليزية الذي يعود إلى موريس Morris ورسكين Ruskin. ولم يقدم مثلها الأعلى الخاص بالمجتمع العضوي الإنجليزي أو الويلزي المحلي بأي حال من الأحوال نموذجاً للمنظور السياسي الأكثر دولية. وفي ذلك الوقت قال تيري إيجلتون Terry Eagleton بإقناع إن من المفارقة أن قيم وليامز كانت "مستقاة في معظمها من تراث رد الفعل السياسي الأكثر ثباتاً"^(١٨). ومن جانبه كان طومسون كذلك أعلى المعارضين صوتاً في بريطانيا لماركسية التوسير المناهضة للتاريخانية. وإذا كانت الماركسية الإنجليزية قد ظلت جاهلة إلى حد كبير بالتطورات الماركسية الغربية في أوروبا أو مقاومة لها، كما قال بيرى أندرسون Perry Anderson بإقناع، فإن ذلك بصدق بقدر أكبر على الماركسيات التي خارج أوروبا^(١٩).

قد تسألون وما لسارتر إذا كان "أساطير بيضاء" يحاول أن يقحم في الماركسية الأنجلو أوروبية نوعاً مختلفاً من الإشكالية القائمة على الإستيمولوجيات والتجارب اللاغربية؟ إن سارتر هو المفكر اليساري البارز الوحيد الذي أمكن رؤيته في الشارع عام ١٩٦٨. وعلى أي الأحوال، فقد كشف سارتر من الناحية التاريخية الإشكالية كلها في سياسته المناهضة للكولونيالية (وخاصة دعمه لجبهة التحرير الوطني وصداقته لقانون وتوجالياتي Togaliatti)، وقد أشار إليها بقوة في كتابه "نقد العقل الجدلي" Critique of Dialectical Reason، ومقدمته لكتاب "بؤساء الأرض" The Wretched of the Earth، وكتاباته الأخرى المناهضة للكولونيالية. فلماذا إذن لم أتحالف هنا مع سارتر؟ مشكلة سارتر هي أنه رغم تطويره هو نفسه لسياسته فيما وراء الإشكالية الأوروبية، فهو لم يفعل ذلك على المستوى النظري، وظل بهذا المعنى داخل حدود النموذج الأوروبي.

وتأتى الشهادة على ذلك من التجاهل التام تقريباً فى الكتابة الأكاديمية عن سارتر الخاصة باهتماماته بالعالم الثالث، باستثناء عمل نور الدين لعموشى، وهو نفسه متجاهل^(٢٠). ولم يطور سارتر ماركسيته قط من الناحية النظرية رداً على الماركسيات اللاغربية؛ بل إن قانون هو الذى طور سارتر، من الإطار الأيديولوجى لجبهة التحرير الوطنى من أجل ماركسية العالم الثالث، وبينما أدمج سارتر نسخته الخاصة بتحليل قانون للعنف فى كتاب "النقد"، فقد ظل الحال هو أنه لم يكن مستعداً قط للتضحية بالتزامه نحو وحدة التاريخ الجدلية، كما يبين تحليل "أساطير بيضاء". وبينما نرجع الفضل كله لسارتر بسبب سياسته وكتابات المناهضة للكولونيالية، وبسبب إتاحة الفرص الأولية الموجودة فى "النقد"، وبسبب التطورات النظرية المهمة، لابد أن ننقل إلى قانون^(٢١).

يرتبط عنوان أهم كتب قانون، وهو "معذبو الأرض" *Les Damnés de la terre* (١٩٦١) - على "بروليتاريا الدول الصناعية المتقدمة" *The Proletariat of the Advanced Industrialised Countries* مثلاً - بالشعور المتنامى منذ الستينيات وما بعدها بأن الماركسية باعتبارها خطاباً تعمل بشاشة رادار لم يكن يظهر عليها كثير من هؤلاء الذين يعانون من القمع بمختلف الطرق، من نساء وأقليات عرقية وغير ذلك، بالإضافة إلى هؤلاء الذين فى دول العالم الثالث المستعمرة والمستعمرة سابقاً، وبالطبع فإنه رغم أن الماركسية باعتبارها خطاباً سياسياً مؤيداً بصفة عامة لتلك الجماعات، فإن خصوصية تجاربها، مثل عدم امتلاك الأراضى أو العنصرية (على أيدى الطبقة الثورية نفسها فى كثير من الأحيان)، نادراً ما كانت تعالج، ومن المؤكد أنها لم تكن تعد جديرة بأن تصبح مركز اهتمام الكفاح الأساسى. وكان ذلك هو قيد "الماركسية التقليدية" الذى كان يستنفد الحياة من السياسة التحولية الخاصة بالماركسية.

فما الذى أعنيه بالماركسية التقليدية؟ إنها الماركسية التى تتمسك أولاً وقبل كل شىء بالنزعة الاقتصادية، أى التفسير الواحد المختزل لكل الظواهر الإنسانية من خلال الحتمية الاقتصادية، وبالتالي فإن كل الحياة والتاريخ الإنسانيين، وكل جوانب الثقافة والأيديولوجيا مجرد انعكاس للعلاقات الاقتصادية، ولا تترك فكرة الثقافة باعتبارها الإنتاج السلبى للظروف الاقتصادية أى فراغ لنوع الإنتاج الثقافى المتحدى النشط،

حتى فى مواجهة القمع والاستغلال الاقتصادى الذى تتميز بها على سبيل المثال الثقافة الأفريقية الأمريكية، أو التخيلات الثقافية النابضة بالحياة الخاصة بالحق السادس فى كيب تاون فى الخمسينيات والستينيات قبل وأثناء تدمير حكومة الفصل العنصرى له. وكان الحق السادس، الذى يتميز بخليطه الخارق للعادة من الشعوب المختلفة، يرمز بطرق كثيرة إلى أنواع الصراعات والحياة الثقافية التى كانت الرؤى الماركسية التقليدية تغفلها دائماً. ثانياً: تعنى الماركسية التقليدية تلك الماركسية القائمة على فلسفة التاريخ الحتمية التى يُختزل فيها الإلزام التاريخى إلى سرد التاريخ الأوروبى باعتباره تحولاً إلى الحداثة. وأخيراً فهى تنطوى على تمسك بالطابع القائم على الطبقات، الخاص بالوسيلة الممكنة الوحيدة للثورة، بينما ترتبط الطبقة الثورية ارتباطاً حصرياً بالشريحة الضيقة من العمال الصناعيين، أى البروليتاريا. وربما كانت أفضل طريقة لبيان مشكلات هذا المبدأ الطبقي الضيق من خلال شعار حزب العمل الجنوب أفريقى القديم: "فليتحدا عمال العالم من أجل جنوب أفريقيا بيضاء!"

بالطبع كانت هناك باستمرار بعض المرونة، وبعض الاختلاف الجاد فى الآراء. ففي زمن تروتسكى، كان التروتسكيون عمومًا أقل اهتمامًا بالعالم الكولونيالى من الحزب الشيوعى (بل إن سى إل آر جيمس C.L.R. James قصر مناقشته للعالم اللاغربى فى كتابه الذى يحمل العنوان "الثورة العالمية" World Revolution (١٩٧٣) على الصين). ورغم تعديل الدولية الرابعة لأفكارها ببطء تجاوباً مع واقع العالم فيما وراء أوروبا، فقد كانت أكثر نشاطاً بكثير فى دعم كفاح العالم الثالث منذ عام ١٩٤٥، وخاصة فى سريلانكا وأمريكا اللاتينية. وكانت هناك كذلك مشاركة تروتسكية دامت طويلاً، وإن كانت صغيرة نسبياً، فى مقاومة جنوب أفريقيا السياسية، من أندية لينين وسبارتاكوس Lenin and Spartacus Clubs إلى حركة الوحدة اللاأوربية MEUM. وكان الاتجاه التدريجى نحو العيش فى المنفى بريطانيا، من الثلاثينيات حتى الخمسينيات، من جانب معظم الناشطين التروتسكيين الجنوب أفريقيين (بمن فيهم الناقدة ما بعد الكولونيالية بينيتا بارى Benita Parry)، يعنى أن الحركة المناهضة للتفرقة العنصرية فى بريطانيا كانت تضم باستمرار تروتسكيين أشهرهم تشارلى فان جيلدرن Charlie van Gelderen. ولا شك فى أن المشاركة التاريخية كانت عاملاً

أساسياً أدى إلى تصميم التروتسكيين الذين ظلوا عقوداً ينظمون مظاهرات صامتة على مدى الأربع والعشرين ساعة خارج سفارة جنوب أفريقيا المحصنة في لندن، احتجاجاً على التفرقة العنصرية. ومن الجدير بالذكر كذلك أن جماعة *Socialisme ou barbarie* [إما الاشتراكية أو البربرية] التروتسكية، التي يعد كورنيليوس كاستورياديس *Cornelius Castoriadis* وجان فرانسوا ليوتار *Jean François Lyotard* من بين أعضائها، كانت واحدة من الجماعات القليلة على اليسار الراديكالي في فرنسا التي أيدت استقلال الجزائر أثناء الكفاح من أجل الاستقلال (وكانت الجماعة الرئيسية الأخرى هي اللامبرتيون *Lambertists*، الأغلبية السابقة في الحزب الشيوعي الدولي *PCI* المنقسم في ذلك الوقت الذي ارتكب خطأ تأييد حركة التحرير الجزائرية بدلاً من جبهة التحرير الوطنية). وفيما بعد كان التروتسكيون - في بريطانيا الجماعة الماركسية الدولية *IMG* (بقيادة طارق على) والاشتراكيون الدوليون *IS* (وتحظى بقدر أكبر من تأييد اليسار الأكاديمي الماركسي، بمن في ذلك المنظرين ما بعد الكولونياليين البارزون فيما بعد)، وفي باريس الشباب الشيوعي الثوري *JCR* (بقيادة آلان كريفين) - هم الذين قادوا مع المايويين المعارضة الأساسية لحرب فيتنام في الشوارع، وهي الحملة التي ولدت قدراً كبيراً من قوة الدفع لأحداث ١٩٦٨ (٢٢).

كان من يقذفون بالحصى ويختنقون بالغازات المسيلة للدموع في شوارع باريس في مايو من عام ١٩٦٨ يرون أن الحزب الشيوعي الفرنسي *PCF* قد أصبح آمناً وبيروقراطياً وبرجوازياً وأكاديمياً، إلى حد أنه رفض انتفاضة مايو ٨٦ لخشيته من أن تحدث التمزق إلى حد كبير. وكما هو الحال بالنسبة لقمع الشيوعية الأوروبية في ربيع براغ، أو تعاملات الحزب الشيوعي البوليفي مع الكوبيين، كان الحزب الشيوعي الفرنسي يخشى أن يكون مايو ٦٨ ثورياً، وكان مرعوباً من احتمال قيام ثورة شعبية يسارية شعبية لن يكون بمقدوره السيطرة عليها. وفي الثالث من مايو، وبينما كانت الشرطة تتعارك مع المتظاهرين في الشوارع، وقبل أسبوع من ليلة المتاريس الشهيرة، نشر جورج مارشييه *George Marchais*، وكان وقتها الأمين العام المساعد للحزب الشيوعي الفرنسي (ثم أصبح بعد ذلك زعيم الحزب، ومرشحاً للرئاسة في عام ١٩٨٧) مقالاً في صحيفة "لومانيتيه" *L'Humanité* ينكر فيه أية صحة للمصداقية الثورية للطلاب،

على أساس أنهم ماويون وتروتسكيون وفوضويون، واستنكر "الفوضوي الألماني" دانييل كون بنديت Daniel Cohn-Bendit و "الفيلسوف الألماني هيربرت ماركوزه Herbert Marcuse المقيم في الولايات المتحدة"، وأنهى مقاله بإعلان أن الحزب الشيوعي هو "الحزب الثوري الوحيد"^(٢٣). ومن غير المحتمل أن مايو ٦٨ لا يزال مرفوضاً في الغالب من يساريين كثيرين باعتبار أنه لا يعدو كونه انتفاضة طلابية كرنفالية؛ وهو وصف مأخوذ مباشرة من رد الفعل المحافظ الرافض للحزب الشيوعي في ذلك الوقت. فربما كان الحزب الشيوعي يعتبر نفسه "الحزب الثوري الوحيد". وكانت المشكلة هي أنه لم يعد صانعاً للثورة. بل إنه كما يعترف ثيربورن ، فإنه بحلول عام ١٩٦٨ "كانت الأحزاب الشيوعية قد شاخت وصارت معزولة"^(٢٤). فمع أنها كان ثورية من الناحية النظرية، فقد ظهرت عاجزة عن التعامل مع تعقيدات التغيير الاجتماعي والسياسي. وبحلول الستينيات كان الأكاديميون الماركسيون كذلك قد أصبحوا لا يتأثرون بواقع ما جرى في الشارع؛ وهو الانفصال الذي رمز إليه بطريقة مشهورة تيودور أدورنو Theodor Adorno الذي استدعى الشرطة حين اقتحم الطلاب مبنى الكلية التي كان يُدرّس بها النظرية الشيوعية. وبعد أعوام من استخفاف أبرز مؤيدي ماما من الثقافة العليا النخبوية، كانت صناعة الثقافة تأخذ بثأرها أخيراً.

أشار فوكو في عام ١٩٧٥ إلى أن مايو ٦٨ يشكك في "معادلة الماركسية = العملية الثورية، وهي معادلة تمثل نوعاً من العقيدة dogma"^(٢٥). فقد كان مايو ٦٨ اللحظة التي حررت فيها الحركات الثورية الأوروبية نفسها من قيود النموذج السوفيتي الوحيد على مدى الخمسين سنة السابقة. وكان نموذجها الجديد هو الكفاح الثوري للعالم الثالث. وأشار فوكو إلى أنه بهذا المعنى "يمكن للمرء أن يقول إن ما يحدث منذ ١٩٦٨، بل وربما ما جعل ١٩٦٨ ممكناً، هو شيء مضاد بصورة أساسية للماركسية. وهو مضاد للماركسية بمعنى معارضة الماركسية المتشددة والدوجماتية، وقد جرى بعد ذلك تأسيسه في الحزب الشيوعي. والآن فإنه حيثما لا تزال الماركسية الغربية موجودة، فهي في الغالب مؤسسة داخل العالم الانعكاسي النخبوي الخاص بالجامعة ومؤيدة من خلاله. فقد هاجرت الاشتراكية منذ ذلك الوقت إلى النشاط المحلي حيث جرى تطويرها إلى علاقة براجماتية بمطالب الكفاح اليومي وحاجاته.

٢ - ثورة داخل الثورة

هكذا انتفضت التجربة المعاشة ضد الخاتمة النظرية المغلقة، حتى فى أوروبا. فقد نشأت أحداث مايو ٦٨ فى أوروبا إثر المظاهرات المضادة للحرب فى فيتنام، وهى الحملة المناهضة للإمبريالية التى زادت من الراديكالية وانتشرت فى أنحاء العالم، ذلك العالم الذى كانت الثورة تحارب فيه على مستوى المقاومة المسلحة والثقافية، وكانت هيمنة القوة الإمبريالية فيه يتحداها ويقاثلها نوع جديد من الوعى الثورى. وبينما كانت حركات التحرر الثورية تسير سيرها، كانت أحزاب اليسار الأوروبية قد أصبحت بيروقراطية، وتعانى من الشقاق الحزبى، وفقدت اهتمامها بالثورة. فكيف يمكن استيعاب هذا التغير من الناحية النظرية؟ ما هو السبيل إلى كسر تصلب الماركسية الأكاديمية، أو "الشيوعية البائدة" حسب التعبير الذى كان يتداول فى باريس فى ذلك الوقت، والموازى لقصر نظر الحزب؟ ما هى الطريقة التى يمكن بها تحديد دخول ووجود روايات التواريخ والثقافات المختلفة على المسرح الذى ظل بشكل متشدد داخل النطاق الحاصر البرجوازى القومى الأورومركزى Eurocentric الأبيض؟ ورغم تحقيق حركات التحرر أثراً شعبياً عبر أوروبا والولايات المتحدة، فهى لم تسجل سياسياً، من ناحية الحملات السياسية اليسارية الأساسية، أو مفاهيمياً، من ناحية رد الفعل الفكرى تجاه العمل النظرى الذى تنفذه.

يمكن القول إن ١٩٦٨ تميز اللحظة التى حطمت فيها السياسة الشعبوية قالب اليسار الرسمى فى الغرب. وقد قال مايكل أنطوان برنييه Michael-Antoine Burnier لسارتر عام ١٩٧٣ :

بعد أقل من خمس سنوات تحطمت أخيراً لغة الماركسية التقليدية التى وسمتنا جميعاً وكنت تجادل بها خلال فترة طويلة من حياتك. إننا نشهد ظهور فكر جديد بظهور ماركوزه وفوكو وديلوز، وفى الملايين من الناس - سواء أكانوا مناضلين أم لا - الذين يشعرون فجأة بأنهم معنيون بالجدل النظرى الذى كان مقصوراً على عدة مئات من المتخصصين. وهنا نجد أفضل عنصر من عناصر الماركسية، وكذلك أفكاراً جديدة....^(٦٢)

أفضل عناصر الماركسية وأفكار جديدة؛ فقد ظهرت حركة كاملة من الراديكاليين المتشقين من أسفل تؤيد أهمية القضايا المهمة مثل حقوق المرأة، والأقليات العرقية والجنسية، ومشكلات العنصرية المؤسسية. وسياسات الهجرة، والحبس المؤسسي؛ وفي الوقت نفسه قضية الكفاح المناهض للكلونيالية. لقد ميزت هذه الحركة رؤية جديدة عُرفت داخل فرنسا باسم "العالم الثالثية" tiersmondisme ؛ وهو افتراض عام بأن المرحلة الثورية قد انتقلت إلى كفاح العالم الثالث، وأن الثورة لن تُصنع في باريس أو روما أو برلين وإنما في جوهانسبرج أو هانوي أو سنتياجو. عند هذه النقطة، ولأول مرة منذ الفترة التي أعقبت الثورة البلشفية، تصادمت النظرية والسياسة المعاصرة الأوروبية والأمريكية الشمالية مع الحركات المناهضة للكلونيالية في العالم الثالث، داخل فضاء ثالث لتشكيل المقاومة الكونية للإمبريالية. واعتباراً من ١٩٦٨ جرى شيئاً فشيئاً تجميع قدر كبير من العمل الفكري المنتج داخل الكفاح المناهض للكلونيالية ومفصلته مع الخطابات الغربية المعارضة، ثم استخدم بعد ذلك ضد المعرفة والقوة الأورومركزية المهيمنة. وكان لا بد أن تصبح المداخل النظرية المهمة والنشطة الناتجة عن ذلك التزامن السياسي معروفة بـ "ما بعد الكلونيالية".

كان هناك عامل مهم آخر في هذا السيناريو السياسي النظري، كما اعترف مارشيه؛ وهو الوجود القوي لبديل ما، هو ماركسية العالم الثالث. وكان ما دعم معارضة حرب فيتنام والثقافات الأبوية الغربية التي تنفذها هو تلك التركيبة المندفعة الخاصة بالثورة السياسية والنظرية الراديكالية في الصين المعاصرة. إذ نشطت السياسة الشعبوية للثورة الثقافية في الصين الخميرة النظرية لمايو ٦٨: **Nous sommes le pouvoir** (نحن القوة)، كما كان الشعار يقول.

حين كان ماوتسي تونج ناشطاً سياسياً شاباً رفض كذلك معتقدات الحزب الشيوعي التقليدية، مما كلفه الكثير على المستوى الشخصي، كي يخلق سياسة راديكالية من كفاح الفلاحين طُورت من خلال حرب العصابات ضد الإمبريالية اليابانية ثم استبداد الكوومنتاج. وكانت أول مداخله نظرية كبيرة لماو هي نقل ظروف الغرب الصناعي إلى اقتصادات العالم الثالث الفلاحية الزراعية. وعلى عكس المذهب الستاليني الخاص بسيادة البروليتاريا الصناعية في المدن الكبرى على ساحل الصين

الشرقى باعتبارها الطبقة الثورية - أصر هو على شرعية الفلاحين باعتبارهم الطبقة الثورية، مع تأكيد مصاحب على الحاجة الملحة بشدة إلى إعادة توزيع الأرض وقاعدة الثورة فى الكفاح الشعبى. وكان هذا المذهب الماوى الذى أعطى أهمية لتراث الشيوعية الثورى اللينينى الراديكالى مقابل تحريف الأحزاب الشيوعية التى يديرها السوفييت، وقد ألهم ذلك حركات حرب العصابات المناهضة للكولونىالية واستدام التحول الكونى إلى الكفاح المسلح فى الستينيات، خاصة بعد الثورة الكوبية فى عام ١٩٥٩ .

فى سبتمبر من عام ١٩٦٥، نشر لين بياو وزير الدفاع الصينى نص كلمته شديدة الأهمية بعنوان " فليحيا انتصار الحرب الشعبية" ^(٢٧) وكما قال روجيه نوبريه Regis Debary، تلميذ ألتوسير، بعد ذلك بعامين، فقد كانت هناك ثورة داخل الثورة؛ ليس فقط فى المنهج، حيث استعويض عن النموذج الثورى البلشفى بمفهوم الاستيلاء التدريجى على السلطة من خلال عصيان حرب العصابات، بل كذلك من ناحية الهوية السياسية ^(٢٨). كانت الثورة فى ذلك الوقت تعنى الثورة المناهضة للإمبريالية من قبل شعوب العالم الثالث المقموعة؛ والواقع أنها ترتبط بها فى المقام الأول. وكان الكفاح فى ذلك الوقت، حسب عبارة لين بياو، هو "الحرب الشعبية". وكانت ملهمة تلك الثورة الجديدة هى الصين، وكذلك كوبا؛ وهى تركيبة رمزت لها كلمة تشى جيفارا الشهيرة فى عام ١٩٦٥ حين انتقد موقف الاتحاد السوفيتى من الكفاح المناهض للإمبريالية وفضل عليه الصين الماوية. وكما حدث لماو ومارياتيجوى Mariategui وفانون من قبله، تولى تشى عن العقيدة الماركسية التقليدية بشأن دور الفلاحين فى صنع الثورة، مؤكداً أن "مقاتل حرب العصابات أعلى قدراً من أى ثورى زراعى" ^(٢٩).

يمثل تحول اليسار الراديكالى فى العالم الثالث، اتباعاً لماو، فى اتجاه الكفاح الفلاحى، ونحو سياسة التابعين، أى كل دوائر المقموعين والمستغلين والمحرومين على هذه الأرض، وليس مجرد طبقة بعينها فى الدول الصناعية، الاستحداث الأساسى لتفكير القارات الثلاث الماركسى فى النصف الثانى من القرن العشرين، وهو الاستحداث الذى مازال يلهم الحركات الفلاحية فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية فى الوقت الراهن، ويوفر كذلك الأساس لجزء كبير من سياسة ما بعد الكولونىالية. ومن الناحية التاريخية، تحقق التقاء التراث الثورى البلشفى القديم لعام ١٩١٧ بكفاح

التحرير المناهض للكلونيالية عبر قارات الجنوب الثلاث بمؤتمر القارات الثلاث بهافانا عام ١٩٦٦ . وقد أفضت في شرح أهمية المؤتمر والعمل الذي بدأه في موضع آخر؛ أما هنا فأود أن أظل داخل مجال "أساطير بيضاء" كي أبرز أهمية الأثر النظري لماركسية العالم الثالث المناهضة للإمبريالية داخل ما بات يسمى "ما بعد البنيوية" كما طُورت في باريس من الستينيات حتى الثمانينيات. وبدلاً من تأكيد أهمية صلاتها الأساسية بالجغرافيا المناهضة للكلونيالية الخاصة بالسياسة الفرانكومغربية، كما فعلت في "أساطير بيضاء" وأماكن أخرى، أود هنا التركيز على تاريخ مختلف وإن كان وثيق الصلة. وأنا لا أدعى بالطبع أن هذا يمثل القصة كلها؛ بل إنني أؤكد عليه هنا لأنه يُكتب إلى حد كبير حتى الآن من كتب التاريخ. لماذا؟ للسبب المعتاد بالطبع؛ وهو أن أي مُدْخِل "عالم ثالث" في المعرفة أو السياسة الغربية عادة ما يُقمع وسرعان ما يُنسى، وربما تجاهل اليسار في الغرب ماركسية العالم الثالث من الناحية التاريخية، ولكن لا يعني هذا أنه لم تكن له آثاره فيما بينها. ربما يكون قد نسيها، ولكنها لم تنسه.

٣ - التاريخ والاختلاف، عند ماو والتوسير

كان هناك جانب أساسي في ما بعد البنيوية، غير معترف به كثيراً في الوقت الراهن، لا يربطها بسياسة مايو ٦٨ فحسب، بل يربطها مباشرة بنظرية الكفاح الراديكالي المناهض للكلونيالية والإمبريالية في زمنها وبتطبيقه. وإحدى إجابات السؤال الذي طُرح من قبل - ما الذي وجدته المنظرّون ما بعد الكلونياليون في ما بعد البنيوية وكان مفقوداً في الماركسية التقليدية؟ - هي الماوية. ويمكن أن يفسر هذا كذلك ملمحاً من ملامح ما بعد الكونيالية حير كثيرين؛ وهو كيفية تفسير الانفصال الظاهر، الذي تجمع بواسطته بين أصولها السياسية في الكفاح المناهض للكلونيالية وعناصر "النظرية العليا" لما بعد البنيوية الباريسية؟ الإجابة أن النظرية ما بعد الكلونيالية تعترف بوجود خيط مشترك عبرهما وتبرزه؛ فكلتاها في جزء ما، وبأشكال مختلفة، من إنتاج الماوية. وبعد عام ١٩٤٩ تطورت ماركسية القارات الثلاث بطرقها الخاصة من أفكار ماركسية ماو المنشقة اللاغربية، وهو استحداث على مستوى النظرية والتطبيق

فى الكفاح المناهض للكلونىالفة أوضحته فى كتاب "ما بعد الكلونىالفة: مقدمة تاريخفة" *Postcolonialism: An Historical Introduction* . وفى الوقت نفسه أدمجت ما بعد البنىوفة كذلك شكلاً من أشكال الماوفة تطور نظرىً وسىاسىً فى البىئة الفكرفة والسىاسفة المشحونة فى بارفس السفننفا والسبعفننفا.

أصبح معتاداً هذف الأيام رفض ماو والماوفة. وهذاف خطأ، إذا كان يؤدى إلى الإقلال من أهمة الماوفة التاريخفة للنظرفة منذ وقت الثورة الثقاففة وما بعده، وآثارها المستمرة على النظرفة فى الوقت الراهن. ذلك أن روافا ما بعد البنىوفة تقلل باستمرار من أهمة الماوفة فى بارفس السفننفا والسبعفننفا، واتساع وعمق تأثيرها، ومدى مساهمة حب الصفن الفرنسى فى تطوير الرؤى النقدفة بشأن الثقافة الغربفة والاهتمام المتولد بأشكال الآخرة. وكانت هفمنة الماوفة فى بارفس فى ذلك الوقت أمراً خارقاً للعادة إلى حد كبر؛ بل إن لكان Lacan، الذى كان عمله مهماً بالنسبة لالتوسفر مثلاً كان بالنسبة لهومى بابا، أخذ الماوفة مأخذ الجد وكان فعتزم الذهاب فى رحلة إلى الصفن، كما تخلت صحففة "لوموند" *Le Monde* عن موقفها الموضوعى وأعلنت أنها ماوفة^(٢٠). وبالفط لم تكن بارفس بكفن؛ فالماوفة الفرنسفة لم تكن مثل الماوفة الصفنفة فى شىء^(٢١). وكذلك لم تكن الجففارففة أو أى من الأشكال الماوفة الآخرة التى ظهرت أثناء الكفاح المناهض للكلونىالفة. ومع ذلك فقد كانت جمفعها بطرق شتى نتاجاً لما فمكن تسمففة الأثر الماوى. وما نبحثه هنا ففس الماوفة كما طبقت فى الصفن، ولا فشل الماوفة من ناحية تاريخ السىاسى الصفنى، ولا حتى من ناحية الاتجاه اللاحق الذى تخلص من الأوهام نحو الفمفن الرافىكالى الخاص بالماوففن السابقفن مثل برنار أونرى ليفى Bernard Henry-Lévy نفةة لذلك.

كثفراً ما فصف الفسار الإنجلزى فى الوقت الراهن ما بعد البنىوفة بأنها ظاهرة وحدوفة روجت لألوففة اللغة، وهو الموقف المرتبط بمجلة "تفل كفل" *Tel Quel* . ومن المؤكد أن الأثر الماوى فى ما بعد البنىوفة البارفسفة معروف كأحسن ما فكون ففماً. ففصل بوضع السىاسفة الثقاففة لمجلة "تفل كفل" فى أوائل السبعفننفا^(٢٢). وكانت "تفل كفل" (سولفر Sollers وكرفسفففا Kristeva وبارت وحتى درفدا) ترى نفسها على أنها ماوفة بشكل واضح، إلا أن التحول من الثورة المادفة إلى الثورة النصفة على فد سولفر

وكريستيفا يمثل فقط انحرافاً خاصاً ومتأخراً نحو السياسة الأدبية رفيعة المستوى. ولم يكن هذا هو الاختبار القاسى لما بعد الكولونيالى.

لم تكن الماوية الفرنسية ظاهرة وحدوية، ويمكن تمييزها كترتيب زمنى من ناحية الفترات السابقة لعام ١٩٦٨ والتالية له. ويمكن وصف السنوات من ١٩٦٨ إلى ١٩٧٤ بأنها الماوية العليا الخاصة بحقبة بومبيدو، حين جعل النشاط الثورى وعنف الدولة والقمع فرنسا على شفا الحرب الأهلية. وقد مارس بعض الماويين، الذين اشتهروا باسم Les Maos، وتجمعوا حول جماعة VLR (تحيا الثورة)، نوعاً من الفوضوية الرومانسية العفوية. وكان آخرون أكثر تنظيمياً وتشدداً، وهؤلاء هم الذين ارتبط بهم سارتر. وكان أمر مشاركة سارتر القوية فى تلك الفترة للجماعة السياسية الماوية "البروليتارية اليسارية" Gauche Prolétarienne وإدارته لصحيفتها المتشددة "قضية الشعب" La Cause du peuple معروفاً بشكل يقل إلى حد كبير فى الأكاديمية الأنجلو أمريكية عن السياسة النصية الخاصة بمجلة "تيل كيل". وكان أحد المكونات الأساسية لماوية سارتر هو أنه كان يعترف بأهمية حقيقة أن "الثورة الثقافية كانت اقتحام الجماهير للحياة الثقافية"، حسبما قال هو. وكانت نتيجة ذلك أنه تخلى عن الدور التقليدى للمفكر (أو الحزب) الذى يقدم بواسطته الحقيقة متمتعة بحجية السلطة:

لم يعد هذا هو دور المفكر فى الوقت الراهن. وهذا أمر يفهمه الماويون وأتفق معهم فيه. فالمرء ليس وحده من لديه الأفكار؛ وإنما تأتى الحقيقة من الناس. ولم يعد الأمر مسألة تقديم أفكار للجماهير، بل هو مسألة تتبع حركتهم، والخروج للبحث عنهم عند أصولهم والتعبير عنهم بطريقة أكثر وضوحاً، إن هم وافقوا على ذلك.... وأنا لا أحلم بتأليف كتاب يقرر كل شيء من البداية للنهاية^(٣٣).

كانت إعادة التوجيه هذه لدور المفكر بالنسبة للناس تتطور بالفعل فى مكان آخر باعتبارها جزءاً أساسياً من السياسة ما بعد الكولونيالية. وكانت تعنى فى حالة سارتر أنه لم يعد يرى عمله على أنه منبر يطور فيه نظريته السياسية. وقد ظهر تفاوت من

المستحيل علاجه بين فعّاليته وعمله الفكرى فى تلك الفترة، وكان مشروعه الأخير سيرة فلوبيير Flaubert . بل إن مشاركة سارتر فى الكفاح السياسى النشط فى فرنسا كان معناه تحول مركز اهتمامه عن الصراعات العنيفة الأبعد التى ارتبط بها من قبل فى الهند الصينية والجزائر وكوبا.

يمكن مقابلة تاريخ العصيان الخاص بالماوية فى فرنسا بعد ١٩٦٨ بتجليها السابق باعتبارها اتجاهًا موالياً للصين داخل الحزب الشيوعى الفرنسى، الذى جرى تطهيره على الفور. وبعد ذلك تجمع الكثير من أعضائه من جديد فى النهاية باعتبارهم الحركة الشيوعية الفرنسية الماركسية اللينينية MCF-ML التى أسست فى عام ١٩٦٦ وشاركت فى انتفاضة ١٩٦٨، أو بصفتها الوسط الماركسى اللينينى الفرنسى CMLF الذى كان يعارض الثورة الثقافية ولم يشارك مشاركة مهمة فى ١٩٦٨ . وفى منتصف الستينيات تكونت جماعة ماوية كذلك نواتها مفكرون طلاب راديكاليون كانوا يتركزون بشكل أساسى فى Ecole Normale Supérieure حيث كانوا يعملون تحت إدارة لوى ألتوسير. وفى ديسمبر ١٩٦٦ أسست هذه الجماعة اتحاد الشباب الشيوعى اللينينى الماركسى UJC-ML الذى أقام صلات مع منظمات من قبيل "العون الأحمر" Secours Rouge وحركة "عدالة الحق" Vérité Justice المغربية، وأصدرت المجلة النظرية والسياسية المهمة "كراسات ماركسية لينينية" Cahiers Marxist-Léninistes^(٣٤) .

كان ألتوسير شخصية فكرية أساسية فى هذا السياق. وكانت مشاركته فيما قبل ٨٦ فى الماوية على العكس تقريباً من مشاركة سارتر بعد ٦٨؛ فقد كان نادراً ما يعلن عن تعاطفه السياسى علناً، ولكن ربما لأنه لم يمكنه على وجه التحديد إبرازه بشكل علنى، وقد أدمج مادية ماو الراديكالية بطريقة أكثر إنتاجية واكتمالاً فى كتاباته النظرية^(٣٥). وكما يشير الطابع الألتوسيرى للكتاب، كان عمل ألتوسير، وخاصة نقده للتاريخانية، يمثل الأساس النظرى الأولى لكتاب "أساطير بيضاء"، بالإضافة إلى جوانب بعينها من عمل تلاميذ ألتوسير، وبالأخص فوكو ودريدا. ويمكن كذلك وضع توسيع دريدا شديدة الأهمية لمفهوم ألتوسير الخاص بالاختلاف فى هذا السياق الماوى بصورة عامة. وكان ألتوسير نفسه يعمل فى حدود الإمكانيات داخل الماركسية نفسها. وقد دفع فوكو، الذى ظل وثيق الصلة بألتوسير حتى النهاية، بآثار عمل ألتوسير وراء

حافة الماركسية المعترف بها إلى داخل نقد علاقة القوة والمعرفة في تاريخ المؤسسات، موضحاً البنية المحددة للخطاب وقيوده على المعرفة العلمية في الأكاديمية الغربية؛ وهي الخطوة المُمكنة لتحليل إدوارد سعيد للاستشراق^(٣٦). وفي الوقت نفسه، فإنه بالإضافة إلى تأثير عمل التوسير الخارق للعادة، كانت التطورات النظرية الأكثر مباشرة الناتجة عن الماوية أساسية كذلك بالنسبة لمعظم المستحدثات على مستوى التاريخ ما بعد الكولونيالي؛ فالذى أوحى بالتكوين الأيديولوجي لجماعة دراسات التابعين على المستوى العملي، كما هو معروف، هو الانتفاضات الناكسالية Naxalite الماوية في البنغال الغربى فى عام ١٩٧٦ (التي تميزت بإدانة الأحزاب الشيوعية الهندية لها فى البداية). وبما أن الناكساليين ألهموا مؤرخى دراسات التابعين من الناحية السياسية، فقد كان متساوياً أن ينتقلوا بشكل متزايد اعتباراً من الثمانينيات إلى مواقف سياسية نظرية جرى تعريفها فيما بعد على أنها "ما بعد الكولونيالية"؛ وهنا تزامنت ماويتان متناقفتان، حيث التقت النظرية الباريسية بالتمرد الفلاحى، مما أنتج مزيجاً مكثفاً من سياسة التابعين يتضح أكثر ما يتضح فى عمل الناقدة البنغالية جاياترى تشاكرافورقى سبيفاك.

ازدادت فى عام ١٩٦٦ العلاقة بين النزعة التحريفية السوفيتية والنزعة الإنسانية الماركسية تعقيداً حين قاد التوسير من داخل الحزب الشيوعى (فحسب) هجوماً مضاداً من اليسار ضد النزعة الإنسانية الماركسية، التى ربطها بسارتر وبالجناح اليميني فى الحزب الشيوعى الفرنسى. ويمكن رؤية هجومه على الأول على أنه وسيلة للوصول إلى الثانى. وكانت استراتيجية التوسير هى استعادة الماركسية اللينينية التقليدية (أى الثورية) بتغيير مركز الاهتمام من "الكتابات المبكرة" Early Writings إلى ماركس الناضج فى "رأس المال" Capital. وكما يشير إليوت، فقد أنجز مقال التوسير الشهير "العودة إلى ماركس" Back to Marx فى الواقع باللجوء إلى ماو، عن طريق الانتقال إلى ما وراء الماركسية الأوروبية تماماً^(٣٧). إلا أن التوسير عرض أفكاره الماوية بطريقة خفية وسرية نسبياً، حيث إن ماويته كانت تعنى تعرضه باستمرار لخطر الطرد من الحزب الشيوعى الفرنسى شديد العداء للماوية الذى كان لا يزال ينتمى إليه. ولم يكن لدى التوسير الوقت للأفراد الذى اتخذوا لأنفسهم مواقع خارج تنظيمات

الحزب ذات السياسة الفاعلة باعتبارهم "مفكرى الحدود". وكان النموذج الذى يحتذى به فى ذلك هو أنطونيو جرامشى Antonio Gramsci ؛ وكذلك ماو.

بالإضافة إلى تغير الأداة الثورية من العامل الصناعى إلى الفلاحين، كان استحداث ماو السياسى الأساسى يكمن فى تأكيده على الثورة باعتبارها ناتجاً للكفاح الشعبى المحلى. وأدت هذه الشعبية إلى مفاهيم خاصة بالخط الجماهيرى، وضرورة فتح باب النقاش ("لندع ألف زهرة تتفتح")، ونقد تجسيد الأيديولوجيا وتأييدها فى المؤسسات الثقافية. وعند بدء الثورة الثقافية أيد ماو زيادة أهمية دور الثقافة على أهمية دور الاقتصاد، كما أيد أهمية الحاجة إلى تغيير البنية التحتية وكذلك القاعدة من أجل تحدى هيمنة الأيديولوجيا البرجوازية التى كانت قد نجحت فى تأييد نفسها حتى فى ظل الشيوعية. وانطوت الثورة الثقافية على الثورة الدائمة ضد عناصر الأيديولوجيا المتبقية فى البنية التحتية^(٢٨). وحين نُقلت الثورة الثقافية إلى الغرب، لم يجر تنظيرها التنظير الكافى من ناحية آثار اختلافات وظيفتها فى المجتمع ما قبل الثورى وليس ما بعد الثورى. إلا أن التحديات التى تواجه العقائد الثقافية التقليدية، والتأكيد على قضايا من قبيل حقوق العمال المهاجرين، ومعها ضرورة النقد الذاتى السياسى والثقافى، ساعدت على تيسير تلك اللحظة التعديلية التى نظر فيها المفكرون إلى الغرب من الخارج كخطوة أولى فى عملية إبطال الهيمنة الطويلة. ولم يعط التوسير أهمية لأحد جوانب تطبيق ماو السياسى فى هذا الصدد، رغم كونه على قدر كبير من الأهمية من ناحية دافع نظرية التطور النقدى والحركات الاجتماعية الجديدة، وهو التركيز على التطور من خلال التعلم من ثقافة الناس ونظم المعرفة الخاصة بهم، إلى جانب الاستفادة من المعرفة المحلية والموارد المحلية، وليس استيراد النماذج الاقتصادية الغربية والتكنولوجيات إلى البيئات التى هى فيها غير مستدامة.

أشار ماو إلى أن الديناميكيات المحددة للمجتمعات المفردة تعمل كذلك فى أزمنتها الخاصة بها. وكانت تلك الحكمة أساسية بالنسبة لنقد التوسير الخاص بعودة الإنسانية الماركسية بعد الحرب العالمية الثانية إلى التاريخانية التى أسست على رواية هيجل للتاريخ التى اشتهرت بأنها أوروبمركزية. وأشار التوسير إلى أن وصف هيجل للمجتمعات اللاغربية بأنها "بلا تاريخ" كان "على وجه التحديد تعبيراً لا معنى له".

ويبدأ "أساطير بيضاء" بقول التوسير إن الماركسية ليست تاريخانية مثل الخطوة الأولى التي تصوغ من خلالها مفاهيمها الخاصة بمختلف أنواع التاريخ. وكان التوسير قد نقض مثالية التاريخانية الماركسية، حيث كان جدله الهيجلي، باعتباره المحرك الديناميكي للتاريخ يتجلى شيئاً فشيئاً في اتجاه نهايته الحتمية، مستعيناً بمقال ماو "عن التناقض" (١٩٣٧). وطبقاً لما يقوله التوسير، فقد قدم هذا المقال أكمل رواية لخصوصية الجدل الماركسي^(٣٩). وتطويراً لرواية ماو المعقدة للفرق بين التناقضات الأولية والثانوية إلى رواية التطور غير المتساوي والتناقضات المفرطة في حتميتها، يستعيز التوسير عن المفهوم الجدلي المتشدد التقليدي للتاريخ بمفهوم تعددي. إلا أنه من المهم القول بأنه كان مفهوماً تعددياً ظل جدلياً. وسيراً على خطى ماو، قال إنه في كل لحظة يشق المجتمع انتشار التناقضات غير المتساوية المفرطة في حتميتها الآتية من الداخل ومن الخارج، وهذا هو ما يستديم ديناميكيته. وأشار التوسير إلى أن المجتمع ينطوي على "تعددية الأمثلة" الخاصة بالتطبيقات المختلفة المستقلة نسبياً عن بعضها. وبما أن لكل منها "زمن خاص" فإنه "بالتالي تكون خصوصية تلك الأزمنة والتواريخ متباينة"^(٤٠). وحين يواجه بكثرة التناقضات، تصبح المسألة الأساسية هي عزل التناقض الرئيسي من بين تناقضات كثيرة في أية لحظة استراتيجية.

طبقاً لما ذكرته ماكويكي Macchiocchi ، قال التوسير إن المفهومين السائدين في ماركسية ماو هما "الاختلاف" و"عدم التساوي"، وكانا كلاهما يمثلان أفكاراً متكررة في عمله^(٤١). ومع أن جرامشي، وبالتأكيد باشلار Bachelard ، توقع ذلك في بعض النواحي، فقد سمحت قراءة التوسير لماركس من خلال ماو لأول مرة في النظرية الماركسية، بضراحة، بإمكانية التواريخ التفاضلية وليس افتراض وجود سرد واحد يقوم على أساس أوروبي. ولابد من التأكيد على تحقيقه ذلك، دون تحويل الجدل إلى مجال اختلاف غير تفاضلي^(٤٢). وقال التوسير إنه بينما تعمل التواريخ بطريقة تعاقبية في نفس الوقت، فهي لا تتفق بالضرورة مع نفس الديناميكيات الداخلية لكل مجتمع. كما قال إن الغزو الكولونيالي على وجه الخصوص أفرز أزمنة منفصلة، ولذلك شكّل التاريخ الكولونيالي من فترات متقطعة ذات زمانيات مختلفة:

من الواضح أن [حدث الغزو الكولونيالى] جزء من تعاقب تلك المجتمعات، حيث يحدد - بطريقة وحشية تقريباً - تحويل أنماط إنتاجه؛ إلا أنه ليس جزءاً من ديناميكيات هذه المجتمعات. وينتج هذا الحدث داخل تاريخها فى وقت تعاقبها، دون أن يُنتج فى وقت ديناميكيتها؛ إنها حالة تحدث الاختلاف المفاهيمى بين الزمنين وضرورة تصور تمفصلهما^(٤٣).

ويمكن رؤية الكثير من الروايات ما بعد الكولونىالية لعلاقات التاريخ المعقدة بالزمانية كما يلى من هذه الملاحظة القصيرة.

سمح رد التوسير على ماو بتطور نظرى ضخم أدمج لأول مرة النظرية الماركسية اللاغربية، وخاصة مفاهيم الاختلاف وعدم التساوى الأساسية، فى التيار العام الغربى، وكان نقده الماوى للبنية التحتية الأيديولوجية، الذى تطور إلى جانب التفسيرات الاقتصادية مثل مركز الاهتمام الخاص بالتطبيق الثورى، أحد العوامل التى أعطت قوة دفع لـ "الاتجاه الثقافى" الذى اتخذه الكثير من العلوم الأكاديمية فى العقود الأخيرة من القرن العشرين. إلا أن الإحياء النظرى الأساسى للنقد الثقافى الذى تطور بعد ذلك عُثر عليه عند جرامشى. وما شجع هذا الانتقال إلى جرامشى هو الإجماع المتزايد على أن عمل التوسير هو نفسه غير إشكالى بالكامل، رغم كل ما أتاحه من فرص ومستحدثات نظرية، وأشار فى "أساطير بيضاء" إلى أن الكثير من كتابات التوسير النقدية المهمة المعاصرة لم تكن أقل إشكالية فى حد ذاتها. وأرى أن الحال كذلك بالنسبة لحقيقة كون موقفه العام من كفاح العالم الثالث متناقض ظاهرياً. فقد كان من ناحية يؤكد على أهمية الاستمرارية بين الحركات الاشتراكية الثورية فى أنحاء العالم على امتداد القرن العشرين، بل وكان مستعداً للاعتراف بالرغم من كتاباته النقدية بأنه

حتى فى الوقت الراهن تجد هذه "النزعة الإنسانية والتاريخانية" أصداً ثورية بحق فى الكفاح السياسى الذى يخوضه الناس فى العالم الثالث للدفاع عن استقلالهم السياسى والانطلاق فى طريق الاشتراكية^(٤٤).

من ناحية أخرى، فإنه رغم هذا التسليم النظري بالكفاح الثوري "بحق" في العالم الثالث، انتقد ألتوسير سارتر لتعاطفه مع تبني قانون العام لقضية معذبي الأرض. وطبقاً لما قاله ألتوسير، فلم يكن هذا التعاطف الإنساني سوى وسيلة كي يتغلب على تناقضات موقفه هو:

ربما كانت هذه هي أشد مشكلات سارتر. فهي حاضرة
حضوراً تاماً في افتراضه المزدوج بأن الماركسية "فلسفة عصرنا
التي لا يمكن تجاوزها"، ومع ذلك فلا يستحق أى عمل أدبي أو
فلسفي جهد ساعة بالمقارنة بمعاناة بائس فقير أو صله الاستغلال
الإمبريالي إلى ما هو عليه من جوع وأسى.

يعتبر ألتوسير أن "إعلان [سارتر] المزدوج للعقيدة، من ناحية في فكرة الماركسية،
ومن ناحية أخرى في قضية المستغلين كافة" تناقضاً بَيِّناً. ذلك أن "إعلاء شأن الحرية
الإنسانية" الذي يقول به يصل إلى حد الاستراتيجية الأنانية التي من خلالها

وعن طريق إلزام نفسه بمعركتها، يمكنه التفاعل مع حرية
المقموعين كافة الذين يكافحون باستمرار من أجل ضوء إنساني
ضئيل منذ ليل ثورات العبيد البعيد والمنسى^(٥٤).

هكذا يوضح ألتوسير أن ماركسيته معارضة مباشرة لالتزام سارتر وقانون الأعم
بتحرير شعوب العالم الثالث من الاستغلال والقمع. وكما يؤكد في تحليله لأحداث
مايو ٨٦ (التي يصفها ألتوسير رغم ذلك بأنها "أهم حدث في التاريخ الغربي منذ
المقاومة والانتصار على النازية")، فإن العمال هم الذين يظلون في النهاية الطبقة
الثورية الوحيدة والأبوات الوحيدة الممكنة للثورة^(٦٤).

يتضح تعاطف ألتوسير المتناقض ظاهرياً إلى حد ما، فيما يتعلق بكفاح العالم
الثالث بشكل مباشر، في مناقشته للتاريخ. ولا تعنى معارضته للتاريخانية أنه يرفض
التاريخ في حد ذاته، كما يفترض البعض بسذاجة. فالواقع أنه يقول إن إنجاز ماركس
العظيم هو فتح "القارة العلمية" الثالثة - بعد الرياضيات والفيزياء - وهي التاريخ.

وبعد استعانتة بهذا المجاز، يصف ألتوسير علم التاريخ الخاص بماركس بأنه القارة التي يشغلها المستعمرون المستوطنون غير الشرعيين:

ليست القارة بهذا المعنى المجازي خالية؛ إذ "تشغلها" بالفعل على الدوام علوم أيديولوجية كثيرة ومتنوعة بصورة أو بآخرى لا تعرف أنها تنتمي إلى تلك "القارة". فعلى سبيل المثال كانت تشغل قارة التاريخ قبل مجيء ماركس فلسفات التاريخ، والاقتصاد، وغيرها. ولا ينازع فتح العلم القاري لإحدى القارات حقوق الشاغلين السابقين وادعاءاتهم فحسب، بل إنه يعيد كذلك تشكيل صورة "القارة" القديمة بالكامل^(٤٧).

تطويراً لصورة ألتوسير المجازية، كانت العلوم التاريخية قبل ماركس تتخذ وضع المستوطنين على القارة التي "فتحها" انقطاع ماركس الإبستمولوجي حين صاغ نظرية التاريخ الجديدة قبل مائة سنة. إلا أن هذا الاكتشاف يكاد لا يعترف به أحد:

ما يشعُرنا بالخزي هو أن المفكرين لا يشكُّون حتى في وجود هذه المستعمرة، إلا لكي يضمّوها ويستغلّوها باعتبارها مستعمرة مشاعاً.

لابد أن نعترف بهذه القارة ونستكشفها، وأن نحررها من شاغليها. ولكي نقرأها، يكفينا اتباع من سبقونا قبل مائة عام؛ وهم مناضلو الصراع الطبقي الثوريون. لابد أن نتعلم معهم ما يعرفونه بالفعل. وعلى هذا الشرط سوف نتمكن نحن كذلك من التوصل إلى اكتشافات فيها من ذلك النوع الذي أعلنه ماركس عام ١٨٤٥؛ أي الاكتشافات التي لا تساعد على "تحويل" العالم، بل تغييره^(٤٨).

أصبح هذا مجازاً غريباً للتحرير. فلا بد للماركسية الآن من تحرير القارة من شاغليها غير الشرعيين، اتباعاً لخطى الناشطين الثوريين الذين ذهبوا مع ماركس باعتبارهم مجموعة طليعية قبل مائة عام. ويبدو أن قياس التمثيل الواضح في خلفية ذهن ألتوسير هو الجزائر، التي غزاها الفرنسيون قبل ١٥ عاماً فقط من ١٨٤٥، وضُمت في عام ١٨٣٤. ويميز ألتوسير بين ضم "المستعمرة المشاع" واستغلالها وضم

واستغلال المستعمرة "المحررة" من أجل بناء الاشتراكية من خلال الاعتراف بالقارة واستكشافها من أجل ما هي عليه؛ أى علم التاريخ، والغريب بالنسبة لهذه الصورة المجازية هو أن التوسير يستشهد بطبوغرافيا القارة، إلا أنه لم يستشهد بسكانها المحليين. ويبدو أن المحررين الجدد مستكشفون أفضل وعلماء تاريخ أحسن، ويكادون يكونون فى واقع الأمر موجة ثانية من المستوطنين.

يبدو أن نص التوسير فى هذا الموضع لا يتطلب شيئاً أقل من القراءة المتعاطفة (lecture symptomale) "التي تبني الإشكالية، أو العقل اللاوعى للنص"، من ذلك النوع الذى اخترعه التوسير نفسه. وكان التوسير ذاته من عائلة جزائرية مستوطنة، وكما سبق وأشرنا، فإن الحزب الشيوعى الفرنسى، الذى انضم إليه التوسير فى عام ١٩٤٨. وظل يحمل له ولاء كبيراً، كان له تاريخ فى مقاومة الكفاح الثورى فى الهند الصينية حين كان فى السلطة، وكان يؤيد فكرة "الجزائر الفرنسية" *Algérie française* طوال فترة حرب الاستقلال. وكان هذا، قبل أى شىء آخر، هو سبب عزوف سارتر عن الانضمام للحزب. وقد أقر التوسير الكفاح المناهض للكولونيالية والإمبريالية فى الهند الصينية، على أساس طابعه الاشتراكى، إلا أنه يظل هنا مشغولاً بطريقة خيالية بصورة إعادة بناء الجزائر، ليس من أجل الجزائريين أنفسهم، بل من أجل جماعة جديدة من المستوطنين^(٤٩).

تترك هذه التناقضات المفرطة فى حتميتها. إشكالية الماركسية الخاصة بالتوسير فيما يتعلق بصلته بالعالم الثالث والكفاح المناهض للإمبريالية. ويقحم التوسير الأفكار الماوية الشعبوية الراديكالية فى النزعة النخبوية التوجيهية للنظرية الماركسية، ويستعين بخطاب نظرى أكثر انفتاحاً، وينحاز إلى تاريخ "الثورات الاشتراكية" و"الكفاح الثورى" فى أنحاء العالم. وهو يرفض من ناحية أخرى ارتباطات سارتر الإنسانية بمعذبي الأرض ويختزل الكفاح المناهض للإمبريالية الخاص بالمفكرين والطلبة إلى دور ثانوى. وما لم يعترف به التوسير هو أن تلك المواضع فى الشارع التى نظموا فيها هذه القضايا وناقشوها داخل الخليط العرقى الخاص بالحي اللاتينى أصبحت كذلك، من الناحية الرمزية، فضاء طالب بظهور ما بعد الكولونيالى، والاتجاه نحو تشاقف الماركسية خارج النطاق الأوروبى.

٤ - جسارة مايو ٦٨ من Foco و Poqo إلى Poco

كانت الحروب فى الهند الصينية والجزائر وفيتنام بمثابة قوة دفع لجزء كبير من النظرية المعارضة التى ظهرت فى باريس، إلا أن ذلك العمل الخاص بالتفكيك كان بحاجة إلى الوقت كى يعاد ربطه ربطاً أكثر مباشرة بالتكوينات التاريخية للكفاح المناهض للكونيالية. وهكذا أعود، مع "أساطير بيضاء"، إلى هافانا موقع مؤتمر القارات الثلاث لعام ١٩٦٦. كانت اللغة والسياسة المبكرة لمؤتمر القارات الثلاث، وهو استراتيجية كونية لمواجهة استراتيجيات الإمبريالية الكونية، تبدو لفترة طويلة غير متماشية مع العصر وخارج السياق التاريخي من أوجه كثيرة. واليوم تبدو معاصرة بطريقة غريبة. وكان الشغل الشاغل لمدوبى الدول وحركات التحرير من أنحاء العالم هو كيفية مواجهة العدوان العسكرى للإمبريالية الأمريكية واحتوائه.

وفى الوقت نفسه، أوضحت لى اليوم هافانا بجلاء كيف تطورت الماركسية باعتبارها أداة للكفاح الثورى بطرق كثيرة. لقد حقق مؤتمر القارات الثلاث تجميع المعارضة اليسارية الكونية، حيث تعامل الكوبيون بمهارة مع الخلافات الصينية السوفيتية. فهم من الناحية الرسمية منحازون للسوفييت ويحصلون منهم على التمويل، وقد خدم المؤتمر الرسمى نفسه السوفييت بالاستفاضة فى مناقشة استراتيجيات الكفاح السلمى مقابل الكفاح المسلح. إلا أنه فيما وراء الكواليس، استغل الكوبيون فرصة المؤتمر لعقد صداقات مع أشد الجماعات راديكالية بغرض خلق جماعات جديدة لحرب العصابات فى أمريكا اللاتينية^(٥٠). كان واضحاً أن تلك الروح السائدة والقوة المحركة التى وراء المؤتمر مجسدة فى الغائب البارز عنه، وهو تشى جيفارا^(٥١). أعلن عن ذلك فى العام التالى حين أسس المؤتمر المجلة الجديدة Tricontinental التى ضمت فى عددها الأول "رسالة جيفارا إلى مؤتمر القارات الثلاث"، وهى دعوة مفتوحة إلى الثورة المناهضة للإمبريالية فى أنحاء الكرة الأرضية: "فلتخلقوا مثل فيتنام اثنتين أو ثلاثاً أو كثيراً..."^(٥٢).

تكررت مشاكل نظرية foquismo الخاصة بجيفارا ودوبريه باعتبارها استراتيجية للتمرد الثورى العسكرى كثيراً^(٥٣). بينما قل عدد المرات التى اعترف فيها بأن الأساس

المحلى المتعدى للقوميات لـ *foco* يسبق بنية الكثير من الحركات الراديكالية فى ظل العولة. ومهما كان الرفض متسرعاً، فمن المؤكد أن الحال هو أن *foquismo* لا يمكن إقامتها باعتبارها تطبيقاً ناجحاً فى كل مكان. وإذا كان هناك سوء تقدير نشأ عن مكانة الكفاح المسلح فى تلك الفترة، فقد كان هو الميل إلى تعميم ظروف الكفاح؛ فى كل من العالم الثالث وأوروبا والولايات المتحدة (الفهود السود *Black Panthers*) . وأبرز كفاح التحرير الوطنى حركات سياسية راديكالية فى الغرب حاولت محاكاة طرق كفاح حرب العصابات المناهض للكولونىالية، مثل جماعة العمل الحزبى *Gruppi de Azi-* *one Partigiana GAP* و *Brigate Rosse* (الألوية الحمراء) و *Portere Operaio*، بقيادة أنطونيو نيجرى فى إيطاليا، أو عصابة بادر ماينهوف وفصيل الجيش الأحمر فى ألمانيا، أو الكفاح الشعبى الثورى اليونانى *ELA*، أو جماعة الأول من أكتوبر لمقاومة الفاشية *GRAPO* الأسبانية. وقعت هذه الجماعات فى خطأ عكس الذى وقعت فيه الدولية الثالثة؛ فقد حاولت تعميم نموذج حرب العصابات الناتج عن الكفاح المناهض للكولونىالية على أوروبا الغربية. إلا أن ألمانيا الغربية لم تكن فيتنام الجنوبية أو أوجواي. وقد يلاحظ أن غياب مثل هذه الجماعات الإرهابية عن فرنسا كان إلى حد ما نتيجة لوجود سارتر بين الماويين المناضلين، ولتأكيدده على التمييز الأخلاقى بين العنف الذى يتفجر بطريقة عضوية من الجماعات المستغلة، والعنف الذى تستهله الجماعات الطائفية المعزولة التى لم تنشأ عن سياسة المجتمع المحلى^(٥٤). ويشير تمييز سارتر إلى أن الأساس المنطقى للصلة بين حركات حرب العصابات الأوروبية واللاأوروبية كان يقوم على قياس تمثيل زائف، ولم تكن الصلة غير قابلة للتصديق عند الوهلة الأولى؛ فكلاهما لها أصول فى تنظيمات المقاومة التى تشكلت أثناء الحرب العالمية الثانية، فى أوروبا والمستعمرات. إلا أنه بينما كان لا يمكن تعريف المقاومة المناهضة للنازى فى أوروبا بأنها حركة عضوية، فمن المؤكد أن تنظيمات مثل الألوية الحمراء لم تكن نتاجاً عضوياً لمجتمعاتها المحلية، وظلت تنظيمات طائفية معزولة.

فى المقابل، كانت حركات المقاومة فى المستعمرات فى زمن الحرب بالفعل كفاحاً مناهضاً للكولونىالية، حيث ظهرت أول ما ظهرت فى الصين والهند والهند الصينية والملايو. امتد هذا الشكل من المقاومة النضالية بعد ذلك إلى الجزائر وأمريكا اللاتينية

وأخيراً إلى جنوب القارة الأفريقية كافة. وفي جنوب أفريقيا نفسها، وبعد حوادث إطلاق النار في شاريفيل عام ١٩٦٠، أعلن كل من المؤتمر الوطنى الأفريقى ومؤتمر عموم أفريقيا الانتقال من استراتيجية العصيان المدنى التى اتبعتها غاندى إلى الكفاح المسلح. وسرعان ما ارتبط الجناحان العسكريان للمؤتمر الوطنى الأفريقى ومؤتمر عموم أفريقيا، وهما أومكونتو Umkonto وبوكو Poqo بالسوفييت والصينيين بالترتيب. وحقق أومكونتو نجاحاً أكبر بكثير، وقربت مناهضة المؤتمر الوطنى الأفريقى للعنصرية (وهى من الناحية العملية نوع من مناهضة الماهيوية الاستراتيجية) كثيراً من المواقف ما بعد الكولونىالية. ومن ناحية أخرى، فإن تحالف المؤتمر الوطنى الأفريقى مع الحزب الشيوعى الجنوب أفريقى الذى لم يجر تحسينه (والابتعاد عن المبادئ الاشتراكية بعد وصوله إلى السلطة)، يُذكر كذلك أى شخص مشارك فى الدراسات ما بعد الكولونىالية، أو Poco كما تُعرف عموماً، بعلاقته غير المريحة بالأصولية الشيوعية. فبينما يستحضر معنى كلمة poco فى اللغة الأسبانية، وهو "قليل"، علاقات التابع الخاصة بما بعد الكولونىالية، تبدو علاقة التابع الخاصة بجناح بوكو التابع للمؤتمر الوطنى الأفريقى مناسبة بشكل غريب من الناحية الأيديولوجية لأية رواية خاصة بما قد نسميه الجناح السياسى الأكثر نضالاً لما بعد الكولونىالية. وعلى عكس من يستنكرون سياسة Poco مقارنة بسياسات الكفاح التحريرى، فقد كانت له مصداقية سياسية مطلقة فى Poqo؛ فكما يقول لاكان، لا يترك الدال تمضى أبداً. عند هذه النقطة يصبح من الصعب كذلك الاستعانة بالدائرة المحلية لنظرية foco و foquismo الخاصة بجيفارا ودوبريه، التى تصف، اعتماداً على تلك السوابق التاريخية الكوسية Xhosa والأسبانية، نوع ما بعد الكولونىالية ثلاثية القارات الملتزمة سياسياً التى أدعو لها، وأعجب بها ضمن آخرين، على أنها Poquismo .

كان المنظرون الأساسيون للكفاح المسلح هم ماو وجياب ولين بياو وجيفارا^(٥٥). وكانت حرب العصابات تجسد الصورة المفرية والقوية لنمط الكفاح السياسى الناجح الذى تخوضه شعوب العالم الثالث التابعة فى مواجهة مصاعب جمّة ضد قوى الإمبريالية، حيث كان المقاتلون الماويون يتحركون بين الجماهير المتعاطفة كالسماك فى الماء. إلا أن "Poquismo" ليست مجرد نتاج لفلسفة الكفاح المسلح؛ فرغم كون الاسم

مذكراً من الناحية اللغوية، فهو يشي كذلك بأهمية أشكال الكفاح الأخرى الموجودة. ويمثل الكفاح المسلح بمفرده جانباً واحداً فحسب من أصوله، لسبب بسيط وهو أن الكفاح المسلح لم يعمل بمفرده قط؛ فهو دائماً مدمج في الصورة المناهضة للكولونيالية لاستراتيجية الشرطي الطيب والشرطي السيئ (في عام ١٩٣٠ في الهند، على سبيل المثال، كانت الإدارة الكولونيالية البريطانية مضطرة للتعامل مع حدث مسيرة الملح السلمية التي قام بها غاندى، وهو الحدث الذي اهتمت به وسائل الإعلام الدولية، ومع التكتيكات الثورية النضالية الخاصة بالغارة التي شنت على مخزن الأسلحة في تشيتاتونج)^(٥٦). وحتى ثوري الكفاح المسلح المتشدد مثل جيفارا كانوا دائماً يبدعون الإصلاح الاجتماعى (التعليم وإعادة توزيع الأراضي وحقوق المرأة) أثناء حملاتهم العسكرية، وكانوا يعتمدون على إمكانية خلق الحركات الاجتماعية الجماهيرية في الطريق. ذلك أن "واجب كل ثوري هو صنع الثورة". ولكن أى نوع من الثورة؟

١٩٦٥ . صورة أخرى من هافانا؛ يبدأ الناشر الراديكالى جيانجياكومو فيلترينيللى (Giangiacomo Feltrinelli) (الذى أصبح فيما بعد أحد الشخصيات البارزة التى وراء GAP) زيارة فيدل كاسترو. يلعب الاثنان كرة السلة معاً. ويذهب فيلترينيللى فى إحدى الليالى لزيارته حيث بطهو له كاسترو المكرونة. يتحدثان طوال الليل عن فيتنام، وثورات أمريكا اللاتينية، والمعركة ضد الإمبريالية الأمريكية. وبعد عشرة أيام يكتب فيلترينيللى مذكرات بعنوان "أسئلة موجهة إلى فيدل". كان أول أسئلته هو "لم هو على هذا القدر من معاداة المفكرين الشاذين جنسياً؟"^(٥٧)

نجحت حركات التحرير دائماً فى التعامل مع مجموعة كاملة من تكتيكات المقاومة المدنية أو القتالية تتراوح بين الكفاح النضالى وساتياجراها غاندى. وكما أكد المؤتمر الوطنى الأفريقى وفانون وجيفارا دائماً، كان الكفاح المسلح هو الملاذ الأخير لأية حركة من حركات التحرير. وعلى امتداد القرن، ابتكر الكفاح المناهض للكولونيالية كل أنواع الاستراتيجيات الأخرى، التى هى فى الأصل "أسلحة الضعيف"، التى يمكن ربطها بشكل أكثر مباشرة بظاهرة الحركات الاجتماعية الجديدة المعاصرة. وإلى جانب حركات التحرير الأكثر رجولة للكفاح المسلح، وهى حركات التحرير "الأبوية" عاقدة العزم على الاستيلاء على جهاز الدولة المستبد أو الكولونيالى، يمكن أن يوجد كذلك ما

قد يمكن تسميته حركات التحرير المؤلدة الأمومية التي كانت تركز اهتمامها على تغيير النسيج السياسى الاجتماعى الأوسع للمجتمع المدنى من خلال أشكال جديدة من الديمقراطية التشاركية. ومثل هذه الحركات الجماهيرية كذلك سابقة مهمة للنظرية ما بعد الكولونيالية يفتقدها تماماً التركيز الحصرى على التحرر الوطنى؛ و Poquismo نتاج الاثنين. وتعود حركات العصيان المدنى الشعبية إلى غاندى فى جنوب أفريقيا وإلى حملات سابقة كتلك الخاصة بالمناديات بحق المرأة فى الاقتراع وحتى الحركة المناهضة لتجارة العبيد. وبعد ذلك انتقلت مع غاندى إلى الهند، وبدأت بنجاح فى أفريقيا الناطقة بالإنجليزية، وكذلك بين الحملات السلمية فى أوروبا (مثل حملة نزع السلاح النووى، والحركة المناهضة للفصل العنصرى). وكان هذا التراث من المقاومة هو الذى تطور إلى ما يسمى "الحركة الاجتماعية الجديدة" فى أنحاء الكرة الأرضية.

حظيت الحركات الاجتماعية فى أوروبا والولايات المتحدة بجل الاهتمام، لأنها هى نفسها تستخدم استراتيجيات وأشكالاً من العصيان المدنى - الاعتصام والمقاطعة والاحتلال والمسيرات - ظهرت فى كفاح "القوة الأخلاقية" المناهض للكولونيالية، ويمكن تمييز الحركات الاجتماعية الجديدة عن الحركات الاجتماعية "القديمة" بدرجة توسيعها لمجال السياسى، مؤكدة أن منهج الحزب الشيوعى واليسار القديم الذى يتجه من أعلى لأسفل، باعتبار أن الحزب هو النخبة، كان أبوياً ومضاداً للديمقراطية بشكل كبير. وتعمل هذه الحركات المحلية التابعة خارج المجالات السياسية التقليدية وتركز على القضايا التى أهملتها الأحزاب التقليدية ورفضت تبنيها. ومن المؤكد أن الذى أوحى بها هو كفاح وحروب التحرير، إلا أنه أوحى بها كذلك لتحديد السياسة بمعنى أوسع، وتطوير أشكال التحرير باعتبارها حركات اجتماعية؛ مثل تحرير المرأة، وتحرير المثليين، والتحرير الجنسى، وتحرير التشيكانو (سكان المكسيك الأصليين)، وتحرير السود، وتحرير طائفة الداليت (بالهند)، وتحرير الهنود الأمريكيين، وتحرير الحيوان، وتحرير اللاهوت. وجاءت اللحظة الكاشفة أثناء تطورها فى عام ١٩٧٣، بعد عامين من قبول الصين بالأمم المتحدة وموت لين بياو الغامض، مما أدى إلى التخلي عن موقف الصين السياسى الخاص بالدعم الدولى للحركات المناهضة للكولونيالية. فى ذلك الوقت كان سارتر قد شارك، بعد إدارته المجلة الماوية المناضلة "قضية الشعب" la Cause de Peuple ،

فى تأسيس الصحيفة الراديكالية الجديدة التى تحمل الاسم البسيط الواسع "ليبراسيون" Liberation . وتأسست "ليبراسيون" على إدراك أنه حتى سياسة الثورة الثقافية ضيقت حدود السياسى أكثر من اللازم. وكانت تسعى إلى خلق أفكار تحرزية مناهضة للتراتبية فيما يخص على وجه التحديد الحركة النسائية والجنوسة، وثقافات الحداثة المضادة، والإيكولوجيا، وغيرها^(٥٨). وكما كان الكفاح المسلح ينتقل عادة مع الاستقلال إلى سياسة الحركات الاجتماعية الجديدة، جاء مع هذا التغير الكاشف التحول المهم إلى سياسة ما بعد الكولونيالى؛ أى انهيار الفرق بين أشكال النشاط الراديكالى فى العالمين الأول والثالث.

فى محاضرة شديدة الصراحة والانفتاح فى مؤتمر Manifesto بفينيسيا عام ١٩٧٧، اعترف ألتوسير بوجود أزمة فى الماركسية دلت عليها تلك التطورات السياسية. إلا أن رأيه كان هو أن "شيئاً ما حيويًا وحيًا يمكن تحريره بهذه الأزمة وفى هذه الأزمة". وكان تفاؤل ألتوسير يقوم على قوة الحركات الاجتماعية الجماهيرية الجديدة، الناشئة خارج التنظيمات الحزبية التقليدية، التى كانت تتيح إمكانات تاريخية جديدة، وتحدث صدمة فى "التاريخ المغلق" للماركسية نفسها، وتقدم "تحريراً وتجديداً ممكناً". وقد أشار إلى أنه من خلال ما تقوم به الحركات الجماهيرية من

هجمات متكررة (مثل الجبهة الشعبية والمقاومة)، وهزائمها وانتصاراتها كذلك (الجزائر وفيتنام)، وأخيراً جسارة مايو ٦٨ فى فرنسا وتشيكوسلوفاكيا، والكفاح فى أجزاء أخرى من العالم، قد أطاحت بالعقبات المتراكمة وأمدت الماركسية المتأزمة بفرصة حقيقية للتحرير.

وقال ألتوسير إنه إذا كان تجديد الماركسية هذا ممكناً، فهو بسبب تطور

الحركة الجماهيرية التى سوف تسمح بتجاوزها التمييز التقليدى بين النقابة المهنية والحزب بظهور مبادرات بين الناس، وهو عادة ما لا يتناسب مع التفريق بين المجالين الاقتصادى والسياسى (حتى "المجموعين معاً").... ونحن نشهد أكثر وأكثر

حركات جماهيرية للناس تنشأ من تلقاء نفسها خارج النقابات
المهنية والأحزاب وتأتى - أو تكون قادرة على الإتيان - بشيء لا
يمكن للكفاح أن يستغنى عنه^(٥٩).

مع أن التوسير كان على قدر كبير من التنظير، فإن ما يُحسب له هو اعترافه
بالمشهد المعاصر المتغير، واستجابته له بشكل إيجابى، حيث اعترف بانهايار الحركات
الاجتماعية القديمة التى كانت على رأسها جبهة التحرير أو الحزب، وهو ما كان قد
تركز بصورة حصرية على الوصول إلى سلطة الدولة، وحتى حين كان يتحقق ذلك،
كانت أخطار سلطة الدولة المركزية وغيوبها تظل قائمة، بغض النظر عما يتولاها،
وكثيراً ما كانت تؤدي إلى حل أى تمييز بين الدولة والمجتمع المدنى، أو اختلاط الدولة
بالحزب فى أسوأ الظروف. وخلال العشرين عاماً الماضية، وحتى فى الدول التى لا تزال
تكافح ضد الإمبريالية مثل فلسطين، ازداد اتخاذ التنظيم السياسى شكل الحركات
الاجتماعية الجديدة ذات الأصول الأكثر شعبية، وهى الحركات التى ينظمها الناس
أنفسهم الذين يسبقون الساسة من الناحية السياسية؛ وبذلك يؤدي المجتمع المدنى
وظيفة معارضة الدولة وتنظيمها من خلال سلطة مؤسسات الديمقراطية الشعبية. ويغلب
فى التحليلات الأكاديمية تعريف الحركات الاجتماعية فى ضوء الثقافات البديلة الغربية
الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعى (ما بعد الصناعى فى الغرب هو بالطبع المفهوم
الذى ينبغى أن يشمل على الفور نتيجته الطبيعية، وهى تصنيع سائر أنحاء العالم).
إلا أن إلهامه يأتى من الجنوب، من تراث فانون وجيفارا وماو النضالى، وكذلك من
الأشكال الخاصة بغاندى من المقاومة المناهضة للكولونىالية من خلال العصيان المدنى
الجماهيرى، تبعاً للظروف المحلية للوضع السياسى الذى تتعامل معه. وقد ظهر بعض
أبرز هذه الأشكال فى دول مثل الهند وجنوب أفريقيا والبرازيل والمكسيك
ونيكاراغوا^(٦٠). وتختلف الحركات الاجتماعية الجنوبية إلى حد أنها فى الغالب
اشتراكية، وأحياناً إسماعيلية كذلك، وليست فوضوية أو مجرد مناهضة للرأسمالية،
وإلى حد أنها تقوم على أساس اجتماعى وليس فردى.

يمكن ربط السياسة ما بعد الكولونىالية ليس بالحركات الاجتماعية الجديد
فى عمومها (وهى فى حد ذاتها لا تبرز بالضرورة الأهداف السياسية الاشتراكية)،
وإنما بحركات القارات الثلاث الاشتراكية المنظمة حول القيم العامة.

كان أول من مفصل الصلات بين الحركات الاجتماعية الجديدة والتطورات النظرية المعاصرة في أوروبا (خاصة تلك التي خرجت من رواية ألتوسير الأولى للمجتمع باعتباره تعددية ذات تطبيقات تفاضلية) هما ارنستو لاكلو Ernesto Laclau وشانتال موف Chantal Mouffe في عام ١٩٨٥ في كتاب "الهيمنة والإستراتيجية الاشتراكية" Hegemony and Socialist Strategy^(٦١). وفي هذا الكتاب يوجد لاكلو وموف صلات تماسية وحسب بـ "العالم الهامشي"، إلا أن لاكلو نفسه ربط بينها في مقال نُشر في العالم نفسه يتعلق بالحركات الاجتماعية الجديدة في أمريكا اللاتينية^(٦٢). ويؤكد لاكلو في هذا المقال على المركزية الأوروبية الخاصة بالنموذج الكلي للتحليل الطبقي الخاص بالماركسية، ويلفت الانتباه إلى كيفية توقف السياسى فى الوقت الراهن

عن أن يكون مقياس الاجتماعى ويصبح بعداً موجوداً،
بالقدر الذى يزيد أو يقل، فى التطبيق الاجتماعى كله.... وقد
اتسمت الحركات الاجتماعية الجديدة بتسييس متزايد للحياة
الاجتماعية (ولنتذكر شعار الحركة النسائية "الشخصى هو
السياسى"). إلا أن هذا كذلك هو على وجه التحديد ما حطم رؤية
السياسى على أنه فضاء مهيم مطلق^(٦٣).

يقول لاكلو إن تعددية الاجتماعى وعدم استقراره، وانتشار الفضاءات السياسية الكامنة وراء الحركات الاجتماعية الجديدة، غيرت دور الخيالى السياسى؛ "فلم تعد التعبئة الشعبية تقوم على نموذج المجتمع الكلى أو على البلورة من ناحية تكافؤ صراع واحد يقسم كلية الاجتماعى إلى معسكرين، بل على تعددية ذات مطالب ملموسة تؤدى إلى انتشار الفضاءات السياسية"^(٦٤). ولم يعد الخيالى السياسى المعاصر يحاول غلق الاجتماعى، بل إنه يوجد أشكالاً محتملة الحدوث من التمثيل بين المطالب السياسية المختلفة؛ وهى العملية التى يصفها لاكلو وموف بأنها الهيمنة. ومع أن مفهوم الهيمنة مستمد من الناحية النظرية من جرامشى، فى تأكيد على أن احتمال الحدوث يشبه كذلك فى جوانب بعينها بنية جبهة التحرر الوطنى المناهضة للكولونىالية التى جمعت بين جماعات مختلفة عبر حدود سياسية معينة ضد قانع مشترك. واليوم نرى عمل نوع جديد من الخيالى السياسى يتضح أثره فى مظاهرات بورتو أليجرى أو جنوة،

حيث توجد جماعات الحركات الاجتماعية الجديدة ما يُنظر له لاكلو وموف، استعارة من لاكان، على أنه points de caption (غرزة التنجيد) الخاصة بالعقد مفردة الحتمية التي تتصل من خلالها الجماعات المختلفة وتمفصل مختلف أشكال كفاحها^(٦٥). ومن الناحية البصرية، يسهل رؤية هذا في الاستخدام واسع الانتشار لصورتين كليتين لليسا ما بعد الكولونيالية الجديد؛ فإلى جانب المطرقة والمنجل التقليديين، أو صور ماركس أو لينين، ترفع مظاهرات الوقت الراهن بشكل أبرز صور تشي جيفارا والعلم الفلسطيني؛ وقد تحول الاثنان الآن إلى رمزين نضاليين كليين للكفاح ما بعد الكولونيالية ضد القمع والطغيان.

لا تُنظر مفصلة لاكلو وموف النظرية لسياسة الحركات الاجتماعية الجديدة أصلها الجنوبي في الغالب بالشكل المناسب، وإدراكاً منى لهذا، فأنا لا أقترح وضع ما بعد الكولونيالية مع "ما بعد الماركسية" الخاصة بها؛ بل تعريفها بأنها ماركسية متناقضة، أو نوع جديد من نزعة القارات الثلاث، أو اشتراكية الجنوب، ويمكن لـ poquismo باعتبارها خطاباً نظرياً أن تعمل كنوع من الجبهة الشعبية لمجموعة كاملة من الحركات السياسية المختلفة المترابطة، بنفس طريقة جبهات التحرر الوطني، أو الديمقراطية المتحدة في جنوب أفريقيا في الثمانينيات، المجتمعة مع بعضها باعتبارها مجموعة متجانسة من أنواع شتى من الفعالية المناهضة للكولونيالية.

من الواضح أن الخيالي السياسي الجديد لما بعد كولونيالية القارات الثلاث لا يصف فحسب عمل عدد صغير من المنظرين ما بعد الكولونياليين الذين بدأ بهم "أساطير بيضاء" إعادة بنائه للتاريخ خارج النموذج الإرشادي التاريخاني الهيجلي. فقد تتبع هذا المقال آثاره اللاحقة، أي المسار السياسي النظري الذي أعقب مداخله لحظته المتأزمة. وقد انتقل عمل من مداخله "أساطير بيضاء" النظرية داخل فلسفات التاريخ الماركسية الأوروبية مركزية إلى التطور التاريخي للحركات المناهضة للكولونيالية، والطرق التي ترجمت بها، رغم اختلافاتها، الماركسية خارج إطارها الغربي لتلبية حاجات التحرر الوطني وإعادة بناء الثقافات المحلية، إلى ما بعد الكولونيالية باعتبارها صياغة سياسة القارات الثلاث الخاصة بالحاضر^(٦٦). ولا جدوى من التظاهر بأن

أهداف الحقب السابقة بقيت كما هي فيما يتعلق بالوقت الراهن، أو أن سياسة الكفاح ما بعد الكولونيالية تسود كذلك بالنسبة للمطالب الجديدة الخاصة بالحقبة ما بعد الكولونيالية. لقد ولى الزمن الذى كان فيه الناشطون الاجتماعيون مشغولين فى كفاح مشترك ضد الكولونيالية. ففى كثير من الأحيان أصبحت المشكلة هي تنظيم الدولة نفسها وممارساتها التى ظهرت نتيجة لذلك الكفاح. فى هذه الحالة يصبح الهدف السياسى هو تطوير أشكال السلطة الموازية داخل المجتمع المدنى^(٦٧).

توفر ما بعد كولونيالية القارات الثلاث، أو Poquismo، جبهة عريضة للفلسفة السياسية الخاصة بالفعالية التى تعارض الوضع الحالى للظلم الكونى، وتواصل بذلك كفاح الماضى المناهض للكولونيالية بطريقة جديدة. وقد كشفت عن نفسها كى تقدم وسيلة لفصلة أشكال كفاح الحياة اليومية بشأن القضايا التى قد لا تتبع مباشرة خطى التفكير اليسارى التقليدى السائد؛ المتصل على سبيل المثال بقضايا المرأة، والأرض، والعنصرية، والهجرة، والسلب، والبيئة، والهوية فى الخليط الحضرى من مدن الحداثة ما بعد الكولونيالية، المتصلة كذلك بالحرمان اليومى الخاص بالاستغلال الاقتصادى. إلا أن السياسة ما بعد الكولونيالية تسعى قبل هذا وذاك إلى تغيير بُنى القوة الجائرة فى العالم. فجزء من العالم غنى. وجزء أكبر بكثير منه فقير. وتسعى السياسة ما بعد الكولونيالية للقارات الثلاث بطرق مختلفة لإقامة علاقة عادلة وأكثر إنصافاً بين شعوب العالم كافة، حيث تعمل من أجل مجتمعات تقوم على قيم المجتمعات المحلية وليس الأفراد، ومن أجل المشاركة الشعبية وليس السيطرة المركزية، ومن أجل التمكين وليس الاستغلال، وذلك من خلال التغيير الاجتماعى المستدام الناشئ عن انساق المعرفة المحلية ومواردها.

فى مواجهة قوى العولة المعقدة، سوف تواصل Poquismo إبراز التحديات النشطة لإضعاف القوة. وسوف تصر على تفكيك الأساطير البيضاء التى يستديم بها الغرب وجوده. وسوف تظل دائماً الأجندة الراديكالية الخاصة بها هي المطالبة بالمساواة والكرامة والرفاهية للشعوب التى تسكن القارات كافة على هذه الأرض، وتمكينها من أن تصبح موضوعات تواريخها.

الهوامش

- (1) Said (1978, 1981, 1985).
- (2) Said (1978), 154.
- (3) Turner (1985).
- (4) Said (1985), 22.
- (5) Actuel Marx (1990).
- (6) Spivak (2002), 210.
- (7) Robinson (1983).
- (8) Gilroy, in Birmingham Centre for Cultural Studies (1982), 281, 287.
- (9) Cf. Anderson (1976), viii.
- (10) Therborn (1996). Therborn's account has been criticised with respect to the contribution of African Marxists by Parry (2002).
- (11) Bhabha (1990).
- (12) Elliott (1987), 11. Cf. Althusser (1979).
- (13) Young (2001a), 411-26.
- (14) Guevara's description of Monje, in Taibo (1997), 483. See also Guevara (1968) 35-7; Anderson (1997) 677-705; Castañeda (1997), 253-5; Pineiro (2001).
- (15) The Subaltern Studies critique of Indian historiography was subsequently allied to the argument of White Mythologies by Dipesh Chakrabarty, who argued (originally in 1992) that 'insofar as the academic discourse of history ... is concerned, "Europe" remains the sovereign, theoretical subject of all histories, including the ones we call "Indian", "Chinese", "Kenyan", and so on. There is a peculiar way in which all these other histories tend to become variations on a master narrative that could be called "the history of Europe" (Chakrabarty (2000), 27).
- (16) Until Hardt and Negri's Empire (2000), the dissenting Marxism of France and Germany was generally much better known than that of Italy (Gramsci, of course, laid the foundations for a much more progressive Communist Party in Italy than elsewhere in Europe).
- (17) Leonhardt (1970).
- (18) Eagleton (1976), 25.

- (19) Anderson (1968, 1980).
- (20) Lamouchi (1996).
- (21) Young (2001b)
- (22) Alexander (1991), Fields (1988).
- (23) Fisera (1978), 109-111.
- (24) Therborn (1996), 76.
- (25) Foucault (1980), 57.
- (26) Sartre (1988), 42.
- (27) Piao (1965). Lin Piao was also editor of *The Thoughts of Chairman Mao* (better known as 'The Little Red Book') of 1966.
- (28) Debray (1967).
- (29) Guevara 1998, 11.
- (30) Roudinesco (1993). On Parisian Maoism, see Alexander (2001); Hess (1974); Kessel (1972); Leys (1974), Lowe (1991).
- (31) For analysis of Mao's philosophy as an articulation of 'Chinese Marxism', see Dirlik (1997).
- (32) On Tel Quel's Maoism, see French (1995), Kristeva (1977), Marx-Scouras (1996), van der Poel (1992, 1998).
- (33) Sartre (1988), 40, 44.
- (34) Alexander (2001), 67-76.
- (35) For a comprehensive account of Althusser's Maoism, see Elliott (1987). Parry (2002, 128) reports that Elliott has subsequently found further strong support for anti-colonial struggles amongst Althusser's unpublished papers. The six published volumes of the *Oeuvres posthumes*, however, provide little evidence for this..
- (36) Macey (1993), 434-5.
- (37) Cf. Elliott (1987), 33.
- (38) For Althusser's own analysis of the Cultural Revolution, see Althusser (1966).
- (39) Althusser (1969), 182.
- (40) Althusser and Balibar (1970), 207, 99-100.
- (41) Macciocchi (1972), 481; Elliott (1987), 153-4 fn.
- (42) Although Althusser was critical of Gramsci, he was also clearly influenced by his ideas on ideology, hegemony and history. Through his critique of Croce, Gramsci also allowed for the difference of particular histories; and for the degree to which a society's own social, cultural and geographical context would determine its historical perspectives (Gramsci (1975), III: 1722-3, 2277-94). See also Femia (1981), 116.

- (43) Althusser and Balibar (1970) 301.
- (44) Althusser and Balibar (1970) 141, cf. Althusser (1972), 165.
- (45) Althusser and Balibar (1970), 142. It is noticeable that Sprinker (1987, 176) cites Althusser's critique of Sartre without registering any disquiet with its implications.
- (46) Macchiochi (1973), 320 (Althusser's emphasis), 303.
- (47) Althusser (1972), 166.
- (48) Althusser (1972), 186.
- (49) In this context, it is striking that in the passage from 'The Crisis in Marxism' cited below, Althusser characterises Algeria as a defeat, Vietnam as a victory.
- (50) Foco (hearth, domestic circle, home) was the name given by Guevara to the free-standing guerrilla group that established itself as a centre of military operations in the countryside, working amongst the peasantry: 'the guerrilla band is an armed nucleus, the fighting vanguard of the people' (Guevara 1998, 10).
- (51) Anderson (1997), 684.
- (52) Guevara (1967).
- (53) Guevara (1998). For a summary of criticisms of foquismo theory, see Childs (1995).
- (54) Scriven (1999), 73-8.
- (55) Mao (1961), Giap (1962), Piao (1965).
- (56) Young (2001a), 296-7.
- (57) Feltrinelli (2001), 327.
- (58) Sartre (1988), 37-40. Cf. Aronowitz (1981).
- (59) Althusser (1978), 229, 231, 236.
- (60) See Connell (2002), Wignaraja (1993).
- (61) Laclau and Mouffe (1985).
- (62) Laclau and Mouffe (1985), 62; Laclau (1985).
- (63) Laclau (1985), 29-30.
- (64) Laclau (1985), 41.
- (65) Literally, the phrase *points de capiton* means 'upholstery buttons' (as on a mattress). Lacan uses the image to describe the overdetermined points around which the flux of the unconscious becomes organised.
- (66) Young (2003).
- (67) Mamdani (1996), Mbembe (2001).

مقدمة الطبعة الأولى

كان الانشغال بـ "السياسى" هو الذى يحدد على نطاق كبير مجال النظرية الأدبية والثقافية فى السنوات الأخيرة. وقد تعلقنا واحدة من أكثر المناقشات حيوية وقوة داخل هذا المجال بالعلاقة بين "النظرية" و"التاريخ". وتقدم هاتان الفئتان فى أكثر الأحيان على أنهما متقابلتان بصورة أو بأخرى، بل باعتبار أن كلاً منهما محظورة على الأخرى، أو كأنهما تعملان داخل مجالين تراتبيين مختلفين بحيث تكون الواحدة منهما فى وضع يجعلها تتغلب على الأخرى وتحتويها. ويرى رأى يتسم بالشيوع والانتشار أن النظرية تهمل التاريخ وأن علينا رفض "نصية" النظرية من أجل التاريخ و"الواقعى"، مادامنا نضع السياسى فى الصدارة.

وأنا هنا أحاول التصدى لهذه المقولة، وإن لم يكن ذلك بتبنى الرأى المعاكس، وهو القول بأن النظرية تهتم فى واقع الأمر بالتاريخ من حين لآخر، وحسب، أو حتى التشكيك فى القيم الخفية فى نسق السياسى. فالمسألة تتعلق بشكل أدق بالتاريخ نفسه؛ فكثيراً ما يقال لنا إنه لا بد لنا من العودة إلى التاريخ. ولكن أين هو هذا التاريخ الذى يمكن الاستعانة به ونحن واثقون؟ إننا إذا نظرنا إلى بعض أمثلة التاريخ التى تقابل بها النظرية بصورة عامة لاتضح لنا على الفور أن التاريخ نفسه كان ولا يزال مفهوماً شديد الإشكالية، وخاصة بالنسبة للماركسية. فهو لم ينجح قط فى تحقيق وجود "لموس" خارج النظرية، حيث ينتظر على أهبة الاستعداد كي يستعان به ضدها.

كما أننى أبحث فى هذا الكتاب المصاعب الخاصة بعدد من نظريات التاريخ التى ظهرت بعد الحرب. إلا أن الفصول التالية ذاتها لا تمثل تاريخاً، بل هى سلسلة من التحليلات تتحرك فى اتجاه الحاضر وتوضح الإنتاج المتدرج لأية نظرية تفى بالحاجة. ذلك أن ما نكتشفه هو أن ظروف إمكانية التاريخ هى كذلك ظروف استحالة.

وفى هذه الحالة يصبح من الصعوبة بمكان التفريق بين كل من "النجاح" و"الفشل" النظريين. وهنا يكون الفرق هو الفرق الأكثر سياسية الخاص بنوعية الرد الذى تواجه به هذه الشروط وما هى أغراض نشره.

والظرف الذى يواجهه كل ما سبق مناقشته هو العلاقة الصعبة بين التاريخ والإجمال totalization التى لا يمكن الزعم بوضوح أن أية رواية لها جامعة مانعة. وعوضاً عن ذلك أركز هنا على كُتَّاب بعينهم فى سلسلة لا خطية تحددها وتشكلها نقطة البداية الأساسية الخاصة بى. وبصورة عامة كان الخلاف بين النظرية والتاريخ فى مجال النظرية الأدبية والثقافية فى بريطانيا يُدار على أنه مناظرة بين الماركسية وما بعد البنيوية، وهذه هى النقطة التى أنطلق منها، وكذلك التى تنظم المسائل التى أعود إليها. وإذا كانت ما بعد البنيوية poststructuralism هى الرد الأنجلو أمريكى على النظرية الماركسية وما بعد الماركسية الفرنسية الحديثة، فقد أوجد ذلك الإطار المرجعى الذى وضعت فيه تحليلى. ومن المهم إضافة أن كل هذه المصطلحات، مثل "الماركسية" و"ما بعد البنيوية" وما شابههما، تُستخدم فى هذا السياق بمعنى غير صحيح تماماً ولا ينبغى فهمها على أنها توحى بكيانات مطلقة أو متجانسة، ذلك أنه لا شك فى ضرورة توضيح هذا الأمر. كما أنها باعتبارها مصطلحات مجرد أعلام لتيسير الاستعمال. ولذلك، وعلى هذا الأساس، فسوف تستخدم من الآن فصاعداً بدون علامات تنصيص.

تتناقش العلاقة اللافتة للانتباه بين النظرية الفرنسية الحديثة ونظرية مدرسة فرانكفورت (وبالأخص أدورنو Adorno) فى القسم الثانى من الفصل الأول. ويمكن ربط المقارنة الأكثر توسعاً بين الاثنتين بمقولاتى العامة بأن التحليل التاريخى لمصطلحات جدل النظرية والتاريخ يبين أنه بدلاً من أن يكون الجانبان موقفين متقابلين تقابلاً جذرياً، فالواقع هو أنهما ينطلقان من إشكالية مشتركة. ولهذا السبب لم أقترح التاريخ ما بعد البنيوى بديلاً للتاريخ الماركسى. كما أقول بأن الكولونيالية هى بالأحرى التى تمثل المصطلح المشوّش فى جدل النظرية والتاريخ. ومن هذا المنظور تحولت المسائل النظرية والسياسية نحو الطريقة التى يجرى بها تضمين النظرية والتاريخ، ومعهما الماركسية نفسها، فى تاريخ الكولونيالية الأوروبية الطويل؛ وقبل كل شىء المدى

الذى لا يزال هذا التاريخ يحدد به كلاً من الظروف المؤسسية للمعرفة وكذلك مصطلحات الممارسات المؤسسية المعاصرة؛ وهى الممارسات التى تتعدى حدود المؤسسة الأكاديمية. ولذلك فإن هـمى ليس بحال من الأحوال مجرد تقديم شكل بديل للتاريخ، بل هو بالأحرى وضع إطار مختلف للتفكير فيه.

وإذا كان هذا الكتاب مشغولاً فى مواضع كثيرة بالتعقيدات النظرية الخاصة بكتابة التاريخ، فحينئذ يكون السؤال الواضح الذى يلى ذلك هو كيف يقول إنه يفعل ذلك، فى حين يقدم هو نفسه مقولات تاريخية بعينها؟ وردى على ذلك هو أن ظروف الاستحالة الخاصة به هى نفسها ظروف إمكانيته. وإذا كان التاريخ كله نسخة رديئة، كما قال أفلاطون، فحينئذ ينطبق قيده على هذا التاريخ كذلك؛ ذلك أن أى تاريخ يقدمه ليس سوى صورة زائفة لأحد التواريخ، أى محاكاة تاريخية. ومن المؤكد أننى أصبحت أثناء الكتابة ملماً بعملية الإكمال supplementation المستمرة، تلك التى لا يمكن صياغتها صياغة نهائية، مما يحول دون الخاتمة التى أصفها فى عمل سارتر وغيره. وفى هذا السياق أشكر جانيس برايس Janice Price على صبرها. كما أود أن أشكر كذلك ديريك أتريدج Derek Attridge ومود إلمان Maud Ellmann وكين هيرشكوب Ken Hirschkop وماثيو ميدوز Matthew Meadows وجاكلين روز Jacqueline Rose وجوناثان سوداى Jonathan Sawday وديانا ستون Diana Stone وكليير ويلز Clair Wills. وتفضل جيفرى بيننجتون Geoffrey Bennington وهومى بابا Homi Bhabha بقراءة المخطوطة الكاملة وقد أفادانى بتفكيرهما وتسأؤلهما الحيوى، وكذلك بتسامحهما فى المواضع التى اختلفت فيها آراؤنا. وأدين بفضل خاص لبدار نيسار كينلر Badar Nissar Kaler ولوالدى ووالدتى.

الفصل الأول

أساطير بيضاء

إذا كانت ما يدعونها "ما تسمى ما بعد البنيوية" نتاج لحظة تاريخية واحدة، فحينئذ قد لا تكون تلك اللحظة هي مايو ١٩٦٨، بل بالأحرى حرب الاستقلال الجزائرية؛ التي لا شك في أنها هي نفسها عارض ونتاج. وفي هذا الصدد من المهم القول بأن سارتر Sartre وألتوسير Althusser وديدا Derrida وليوتار Lyotard وغيرهم إما وُلِدوا في الجزائر أو شغلوا أنفسهم بأحداث الحرب. ولكن لنبدأ أولاً برواية إيلين سيكسوس Hélène Cixous عن كيفية نشأة فتاة يهودية فرنسية جزائرية في ذلك الوقت:

تعلمت كل شيء من ذلك المشهد المبكر؛ فقد رأيت كيف أقام العالم المتحضر الأبيض (الفرنسي) الذي يحكمه الأغنياء نفوذه على قمع السكان الذين أصبحوا فجأة "غير مرئيين"، كالبروليتاريا والعمال المهاجرين والأقليات التي ليست من "اللون" الصحيح. النساء. إنهن غير مرئيات باعتبارهن بشراً، غير أنه ينظر إليهن بالطبع على أنهن أدوات؛ وهن يتسمن بالقذارة والغباء والمكر وغير ذلك. ويعود الفضل إلى بعض السحر الجدلي المهلك. ورأيت أن الدول "المتقدمة" النبيلة والعظيمة أقامت نفسها بطردها ما هو "غريب"، بإبعاده وليس رفضه، وباستعباده. إنها سمة شائعة من سمات التاريخ؛ فلا بد أن يكون هناك عنصران: سادة وعبيد^(١).

وقد انتقدت سيكسوس لافتقارها إلى سياسة ونظرية خاصة بالاجتماعي^(٢). وربما يعود هذا إلى بعض المعايير، ولكن لو كان الأمر كذلك لكان عليهم أن يستبعدوا من "السياسي" اعتبارات كتلك المذكورة هنا. فالأمر على وجه التحديد هو أنه إذا كانت

هناك سياسة خاصة بما بات يُعرف بما بعد البنيوية، فقد أفصح عنها في هذه الفقرة التي تجمع بطريقة مثبطة للهمم بين الاستغلال الاقتصادي الرأسمالي والعنصرية والكولونيالية والتمييز النوعي وبين "التاريخ" وبنية الجدال الهيغلي بطريقة قد تكون غير متوقعة.

لقد قيل الكثير في العالم الناطق بالإنجليزية عن ما بعد البنيوية والسياسة، وكان الكثير منه ذا طابع اتهامى وينبع من الحقائق التطبيقية المتقابلة الخاصة بـ "التراث" أو "التاريخ". وتتبنى أسس الاعتراض التي تبدو مضمونة سردين؛ فتشابهها المحير يحدد مدى تحدى ما بعد البنيوية ليس فقط لسياسة اليمين ومؤسساته، بل كذلك لسياسة اليسار ونظمه النظرية. ولأن ما بعد البنيوية تربك الافتراضات التقليدية بشأن ما يشكل "السياسي" فمن الصعب عليها بالمثل تحديد المكانة الخاصة بها.

وفي الفقرة التي استشهدت بها كمثال يظهر بوضوح أن سيكسوس جعلت الجدال الهيغلي ضمن أشكال القمع السياسي التي تصفها. إنها ليست مسألة بيان أن هذا الزعم يسيء تفسير نصوص هيغل Hegel أو يبسطها^(٢). فهو كذلك بالطبع. ولكن المشكلة تنطوي بالأحرى على الطرق التي نقرأ بها هيغل ونستوعبه ونطوِّعه. وهي ليست كذلك الجدال الهيغلي في حد ذاته؛ ذلك أن سيكسوس تُضمّن "التاريخ"، وهو ما يعنى ضمناً تضمين الماركسية كذلك. ولا يمكن استبعاد هذا وحسب باعتباره استعانة أخرى لليمين الجديد بالقولاق Gulag ، ذلك أن سيكسوس تقول شيئاً أكثر تحديداً بكثير، وهو أنه ما دامت الماركسية تراثاً نسبياً خاصاً بالجدال الهيغلي فهي متورطة كذلك في الحلقة التي تربط بين بُنى المعرفة وأشكال القمع التي ظهرت في المائتي عام الأخيرة، وهي الظاهرة التي باتت تُعرف بالمركزية الأوروبية Eurocentrism .

وإلى هنا نجد أن سرد الماركسية المعمم الخاص بالكشف عن نسق عقلاني لتاريخ العالم ليس سوى صورة سلبية لتاريخ الإمبريالية الأوروبية؛ وعلى أى الأحوال فإن هيغل هو من أعلن أن "أفريقيا لا تاريخ لها"، وإن ماركس Marx رغم انتقاده للإمبريالية البريطانية هو الذي توصل إلى أن الاستعمار البريطاني للهند كان في مصلحتها في نهاية الأمر، لأنه أدخل الهند ضمن السرد الارتقائي الخاص بالتاريخ الغربي،

وخلق بذلك ظروف الصراع الطبقي في المستقبل^(٤)، ويعنى هذا السرد المتفطرس الذى ينتحل لنفسه ما ليس له حق فيه أن قصة "تاريخ العالم" لا تنطوى على ما يصفه فردريك جيمسون Fredric Jameson بأنه انتزاع الحرية من مجال الضرورة وحسب، بل هو على الدوام كذلك خلق من هم "آخرون" بالنسبة لأوروبا وإخضاع لهم واستيلاء عليهم فى نهاية الأمر. وهذا هو السبب فى أن سيكسوس ترى أن "التاريخ" الذى يعد بالتحريير فى رأى الماركسية يقتضى كذلك رواية قصة منسية أخرى عن القمع:

إننى أعرف بالفعل كل شيء عن "الواقع" الذى يدعم سير التاريخ؛ فكل شيء على مر القرون يعتمد على التمييز بين الذات، أى النفس ... وذلك الذى يحددها، فمن يهدد مصالحتى ... هو "الآخر"، فمن هو "الآخر"؟ وإذا كان هو "الآخر" حقاً، فليس هناك ما يقال؛ إذ لا يمكن تنظيره، ذلك أن "الآخر" يروغ منى، إنه فى مكان آخر، فى الخارج؛ وهو آخر بشكل مطلق. وهو لا يستقر فى مكان. غير أن ما يُسمى فى التاريخ "آخر" هو بالطبع مفاير لا يستقر فى مكان يقع داخل دائرة الجدل، إنه الآخر فى علاقة منظمة تنظيمياً تراتبياً الذات فيها هى التى تحكم الآخر "الخاص بها" وتسميه وتحدده وتكلفه بالعمل، وفى ظل ذلك التبسيط المخيف الذى ينظم الحركة التى جعل منها هيجل نسقاً، يجرى العالم مسرعاً أمام عيني وهو يعيد بإتقان إنتاج آلية الصراع المميت؛ وهو الهبوط بـ "الفرد" إلى "لا أحد" ثم إلى وضع "الآخر"، وهذه هى مؤامرة العنصرية التى لا ترحم، لابد أن يكون هناك "آخر" ما؛ فليس هناك سيد بلا عبد، وليست هناك سلطة اقتصادية سياسية بلا استغلال، وليست هناك طبقة سائدة بلا ماشية تروخ تحت النير، ولا "فرنسى" بلا أجنبى نوى بشرة داكنة، ولا نازيون بلا يهود، ولا ملكية بلا استغلال؛ إنه استبعاد له حدوده وهو جزء من الجدل، (٧٠-٧١)

وليس هيجل وحده هو المسئول، إذ تقول سيكسوس إن المشكلة هى بالأحرى أن ما يدعى للأسف أن هيجل لم يكن يختزع الأشياء، فنسق هيجل بكامله يحدد وحسب عمل نسق قائم بالفعل، ويعمل بالفعل فى الحياة اليومية، وكانت السياسة

والمعرفة تعملان طبقاً لنفس الجدال الهيغلي، وطبقاً لـ "رفع المركزية الذكورية اللغوية" phallo-logocentricism Aufhebung الخاص به؛ سواء أكان تاريخ الماركسية أو الضم الكولونيالي الخاص بأوروبا وما صاحبه من عنصرية أو علم استشراقي، أو تعريف فرويد Freud للأنوثة في جمع نمطى بين النظام الأبوى patriarchy والكولونيالية colonialism بأنها القارة المظلمة غير المستكشفة ("إنها داخل اقتصاده الغرابة التى يحب الاستيلاء عليها" [٦٨]). بل إن فرويد طبقاً لما تقوله سيكسوس لم يساعد فى أى مشروع لفصل التاريخ عن تاريخ الاستيلاء أو تاريخ المركزية الذكورية. وكثيراً ما كان الدفاع عن البنى الأبوية الخاصة بنظرية التحليل النفسى يقوم على أساس أنها تصف وحسب عادات المجتمع الأبوى السائدة. إلا أن هذا لا يغير حقيقة أن التحليل النفسى يكرر بذلك نفس "إمبراطورية الذات" الذكورية، وأنه ما إن تؤسس هذه التوصيفات - باعتبارها بنية معرفية أو على أنها ممارسة للتحليل النفسى - حتى تصبح أدواتاً للنسق الذى توصفه^(٥). بينما المهم هو تغييره.

ولكن لماذا هذا التركيز على هيغل؟ لا تقتصر مشكلة النموذج الهيغلي، وخاصة مشكلة النظرية التاريخية التى تفترض وجود بنية حاکمة خاصة بتحقيق الذات فى العملية التاريخية ككل، بحال من الأحوال على الماركسية الفرنسية بعد الحرب، بل إن هيمنة الماركسية الهيغلية منذ الثلاثينيات حتى الخمسينيات تشرح السياق المعين الخاص بالهجوم ما بعد البنيوى الفرنسى^(٦). هنا لا تصبح المسألة خاصة بالقول بأنه من الممكن الرد على هيغل بشأن تجاوزات الرأسمالية أو حتى الاشتراكية خلال المائتى عام الماضية، بل هى بالأحرى أن الأمر المتنازع عليه هو مقولة إن القوة السائدة المقابلة للرأسمالية، وهى الماركسية، تظل هى نفسها باعتبارها نسقاً معرفياً متواطئة مع النسق الذى تعارضه، بل وتوسع هذا النسق. ويبرز هيغل البنية الفلسفية الخاصة بالاستيلاء على الآخر كشكل من أشكال المعرفة التى تحاكي بطريقة غامضة مشروع إمبريالية القرن التاسع عشر؛ وهو البناء المعرفى الذى يديره الجميع من خلال أشكال نزع ملكية كل المقلدين الآخرين وإدماجهم على مستوى مفاهيمى، وهو استيعاب الغرب الجغرافى والاقتصادى للعالم غير الأوروبى. وربما نقض قلب الماركسية لهيغل رأساً على عقب مثاليته، إلا أنه لم يغير أسلوب عمل النسق المفاهيمى الذى يظل يتسم

بالمركزية الأوزوبية بصورة تأمرية. وهكذا فإنه من الملائم تماماً أن أصبحت الماركسية الهيجلية معروفة بصورة عامة باعتبارها "الماركسية الغربية".

وكما ترى سيكسوس فإن نسق المعرفة باعتبارها سياسة انتحال تتمحور من الناحية النظرية حول جدل الذات والآخر. وتتمركز هذه المعرفة دوماً داخل الذات رغم ما تبدو عليه من انفتاح، ذلك أنها تبحث عن القوة والسيطرة على ما هو آخر بالنسبة لها. وكانت الأنثروبولوجيا دائماً بمثابة أوضح مثال عرضي، كما تنبأ روسو Rousseau منذ البداية. ولا يمكن للتاريخ بالمثل أن يتغاضى عن الآخريّة أو يتركها خارج اقتصاد التضمين الخاص به. وبذلك يمكن وضع الاستيلاء على الآخر باعتباره شكلاً معرفياً داخل نسق كلى بجوار تاريخ الإمبريالية الأوروبية (إن لم يكن مشروعها)، ووضع تشكيل الآخر باعتبار "آخر" على جانب العنصرية والتمييز النوعي. وأفرز رد الفعل تجاه هذه البنية أشكال السياسة التي لا تتناسب مع الفئات السياسية التقليدية. وهنا تقوم المشكلة على حقيقة أن الماركسية التقليدية ترى أنه ليس هناك سوى "آخر" واحد، وهو الخاص بالطبقة العاملة التي لا بد أن تصنف داخلها في النهاية كل الجماعات المقهورة الأخرى التي تسمى "أقليات".

ولا يقتصر هذا الموقف بحال من الأحوال على ماركسية الماضي الستاليني. ففي كتابه "صنع التاريخ" Making History الصادر عام ١٩٨٧ على سبيل المثال، يقول أليكس كالينيكوس Alex Callinicos إن ما يسمى بالنقد ما بعد البنيوي لنسق الذات يمكن تحاشيه بنقل الذات من مجال الوعي الإشكالي إلى نظرية الأداة الإنسانية. وهذا أقرب إلى الماركسية التاريخية، وإن كان لا يعني أنه سرعان ما يصبح مستغرقاً في الافتراضات الخاصة بالعقلانية والتعمد ويكون عليه اقتراح أن يجمعهم كافة "مبدأ الإنسانية" Principle of Humanity الذي هو طابع إنساني مشترك. ويتضح كذلك بطريقة قد لا تكون غير متوقعة أن "مبدأ الإنسانية" ينطوي على افتراض أن الطبقة هي الشكل الأساسي للأداة الجماعية، إذ يقال لنا إنها أكثر أهمية من أية مصالح أو أشكال أخرى خاصة بالسلطة الاجتماعية. ويقول كالينيكوس:

غالباً ما يشكو أتباع الحركة النسائية والوطنيون السود
[هكذا] من أن مفاهيم نظرية الطبقة الماركسية "غافلة عن النوع"
و"غافلة عن العرق". وهذا صحيح بالفعل. إذ ينبع موقف طبقة

الفاعلين من موقعها داخل علاقات الإنتاج، وليس من نوعها أو عرقها المفترض. ولكن هذا فى حد ذاته لا يمثل أساساً لرفض الماركسية، حيث إن دعواها النظرية الرئيسية هى على وجه التحديد تفسير علاقات السلطة وأشكال الصراع كتلك التى يشار إليها بمصطلحات مثل "الامة" و"النوع" و"العرق" فى معرض الحديث عن قوى الإنتاج وعلاقاته. ولا يفند مجرد وجود القمع القومى والجنسى والعنصرى المادية التاريخية، بل هو بمثابة تفسير له. والسؤال الوحيد اللافت للانتباه هو إذا ما كانت الماركسية تفسر بالفعل هذه الظواهر أم لا^(٧).

هل هذا هو السؤال الوحيد اللافت للانتباه؟ إذن فمادام بالإمكان إخضاع النوع والعرق بطريقة مرضية للطبقة فليست الماركسية بحاجة إلى تفنيد، ويمكن التأكيد من جديد على أن التاريخ هو السرد المفرد الوحيد الخاص بالدولية الثالثة^(٨).

وعلى عكس ذلك فإن مشكلة السياسة المعاصرة بالنسبة لليساى هى، كما يعترف كالينيكوس ضمناً، أن جدل الطبقة يعتمد على التاريخ التاريخانى *historicist history* والعكس صحيح. وأى فشل فى أولهما ينطوى بالضرورة كذلك على انحسار الثانى. وكان معنى عجز الماركسية عن التعامل مع المداخلات السياسية من جانب الجماعات التقابلية *oppositional* الأخرى أنه لم يعد بإمكان تاريخها ادعاء إدراج كل عمليات التغيير. ولم تعد البنية المتقابلة تقابلاً واضحاً خاصة برأس المال والطبقة تصلح بالضرورة. فنحن إذا فكرنا بطريقة جدل السيد والعبد الخاص بهيجل سنجد أنه بدلاً من أن تكون الطبقة العاملة هى الذات الضمنية الكلية الواضحة، سيكون هناك كذلك الكثير من المضطهدين غيرها، وخاصة المرأة والسود والجماعات الأخرى كافة المسماة بالعرقية والأقليات. ويمكن أن ينتمى الفرد الواحد إلى العديد من هذه الجماعات، إلا أن أشكال القمع، مثلها مثل أشكال المقاومة أو التغيير، قد لا تتداخل وحسب، بل إنها ربما تختلف كذلك أو حتى تتضارب. وبمجرد أن لا يكون هناك وجود لسيد واحد ولا عبد واحد لا يكون حينئذ نموذج النقض الهيجلى الذى تعتمد عليه الماركسية وتقيم عليه نظرية الثورة (التى تعنى حرفياً القلب والإسقاط) الخاصة بها مناسباً. والواقع أن هناك خلافاً بشأن ما إذا كانت تلك الظروف الثنائية موجودة فى أى مكان أم لا.

وقد صنّف ماركس الجماعات الهامشية التي لا يمكن استيعابها داخل نسق الطبقة العاملة على أنها البروليتاريا الرثة lumpenproletariat . بل إن لاكلو Laclau وموف Mouffe كانا مقنعين في وصفها صياغة التقسيم الطبقي الثنائي بأنه هو نفسه لا يعدو كونه مجرد محاولة حنينية nostalgic لأن يخلقوا للقرن التاسع عشر البساطة المتخيلة الخاصة بظروف صراع الثورة الفرنسية بين البرجوازية والأرستقراطية الذي ألهم هيجل في الأصل^(٩). كما توفر المقابلة الصريحة كذلك الكثير من الجاذبية التي غدت النمو الحديث للاهتمام بالتحليل التاريخي للكولونيالية؛ الذي تجد فيه بجلاء الثنائية البسيطة الخاصة بالسيد والعبد والمستعمر والمستعمر. وفي وجود الكولونيالية يسهل التمييز بين الطيبين والأشرار، مما يغري بإحلال المستعمرين محل الطبقة العاملة المفقودة. وفي عام ١٩٥٧ كان رولان بارت Roland Barthes يزعم أن "اليوم الشعوب المستعمرة هي التي تحاكي الظرف الأخلاقي والسياسي كله الذي وصفه ماركس بأنه ظرف البروليتاريا"^(١٠). ولكن السياسة في الوقت الراهن أشد تعقيداً بكثير، وأصعب كثيراً من أن تُفك تعقيداتها. ولم تعد البنية الجدلية الخاصة بالسياسة التقابلية صالحة للسياسة المصغرة micropolitics فيما بعد الحرب في الغرب. وهذا هو سياق فوكو Foucault الخاص بما يسميه نموذج القوة الأعظم الخاص بفكرة أن القوة لها مصدر وحيد يتمثل في سيد أو ملك أو طبقة؛ وبذلك يمكن نقضها بسهولة.

ليس هذا التحول من البنية الثنائية السياسية التصارعية مجرد مسألة تغير تاريخي خاص بالظهور الحديث لـ "الأقليات"؛ فقد كان العبد على أي الأحوال يشكّل بالفعل في الوقت ذاته تبعاً للجماعات المختلفة (على سبيل المثال إن كان ذكراً أو أنثى)، وكان لابد دائماً من استبعاد البروليتاريا الرثة. وتبدأ المشكلة على مستوى مفاهيمي بالفصل المبدئي بين السيد والعبد في حد ذاته، وكأن علاقات القوة تعمل طبقاً للمقابلة الثنائية الخاصة بقتال هيجل حتى الموت بين فردين^(١١). وليست هذه البنية مستمدة من تخيل لعلاقات القوة على غرار مبارزة من العصور الوسطى، بل من الرواية الظاهرية phenomenological لتشكيل المعرفة التي تعمل طبقاً للبنية الخاصة بذات ترى موضوعاً ما، وهو جدل الذات والآخر الذي تشكّل فيه الذات الآخر من خلال إنكاره كآخر قبل دمجها. وهنا لا تكون هناك أية إمكانية للحوار أو تبادل الآراء، وكما تقول سيكسوس، فليس في هذه الترسمة schema كذلك مكان للآخر باعتباره آخر،

ما لم يصبح آخر مطلقاً كالرب، لا سبيل لمعرفة بالمعنى الحرفى للكلمة. والصعوبات الناشئة عن هذه البنية معروفة نتيجة للمجادلات التى تجرى داخل الحركة النسائية، حيث يبدو أن "المرأة" أمامها خيار إما أن تكون الـ "آخر" كما يشكّله الرجل، أى تتماشى مع الأنماط المقولبة الخاصة بالنظام الأبوى، أو أن تكون "آخر" مطلقاً خارج المعرفة مقصور بالضرورة على تعبيرات الصوفية أو المتعة غير المفهومة، إن هى أرادت تحاشى ذلك. ويبدو أن الطريقة الوحيدة لتحاشى تلك البدائل هو أن ترفض الآخر رفضاً تاماً وأن تصبح هى الذات، أى تكون ندأ للرجل؛ ولكنها حينذاك لا تكون مختلفة عنه. ونحن نواجه نفس الصعوبة على وجه التحديد فى أى تنظير للاختلاف العنصرى.

وفى كتابه المهم "الذات والآخر" *Le Même et l'autre* وصف فنسان ديكومب *Vincent descombes* تاريخ فلسفة القرن العشرين فى فرنسا بكامله بأنه سلسلة من الحركات الساعية للخروج من هذا الجدل الهيجلى. وظاهرة ما بعد البنيوية الحديثة جزء من قصة فلسفية طويلة ولا يميزها إلا ما يبدو أنه نجاح معين، أو على أقل تقدير تحاش للفشل بقدر نجاحه على الأقل فى مواصلة المباراة مع هيجل^(١٢). وكانت الصعوبة الواقعية دائماً هى العثور على بديل للجدل الهيجلى؛ صعب لأنه مستحيل على وجه التحديد، إلى حد أن عمل الجدل يتضمن إنكاره بالفعل. فلا يمكنك تجنب هيجل بمجرد مناقضته، تماماً مثلما لا يمكنك تجنب تلك الأنظمة الهيجلية الأخرى، كالماركسية والتحليل النفسى، بمجرد مقابلتها؛ ذلك أن مقابلتك فى كلتا الحالتين يمكن تعويضها دائماً، كما هو الحال فى طريقة عمل الأيديولوجيا أو المقاومة العقلية.

ولا يمكنك كذلك الفرار من هيجل بمجرد إزالته، مثل إزالة تروتسكى *Trotsky* من جانب لينين *Lenin* فى بعض الصور السوفيتية المعينة. وهذا هو درس التوسير. ذلك أن أهمية التوسير التاريخية تنبع من حقيقة أنه بمثابة المنظر الماركسى التقليدى الوحيد الذى حاول تجنب هيجل فى الوقت الذى ظل فيه ماركسياً؛ وإن كان ماركسيون كثيرون يرون أنه ضحى بالماركسية أثناء ذلك، الأمر الذى لا يوحى إلا بمدى شدة تداخل الماركسية والهيجلية. وأهمية التوسير النظرية من ناحية أخرى هى أنه يوضح استحالة أية محاولة لاستبعاد هيجل أو إزالته أو استئصاله وحسب. فهناك إستراتيجيات أخرى لابد منها.

٢ - التاريخانية والإمبريالية

الميتافيزيقا؛ تلك الأساطير البيضاء التي تعيد تجميع ثقافة الغرب وتعكسها. فالرجل الأبيض يفهم أن أساطيره، أى الأساطير الهندوأوروبية، وعقله، أى نسق القيم الأساسية الخاص بلغته هو، على أنها الشكل الكلى لما لا يزال حتمًا يرغب فى تسميته العقل.

جاك دريدا^(١٣)

إذا كانت ما بعد البنيوية تنطوى على محاولة تمزيق الهيكلية أو تجديدها من خلال اكتشاف ما فيها من صدوع، فهى ليست متفردة بحال من الأحوال فى هذا العمل. فكما قال فوكو فى عام ١٩٧٨، من الممكن اعتبار عمل مدرسة فرانكفورت إعادة تقييم للهيكلية وميتافيزيقا الفكر الجدلى^(١٤). إلا أنه تبسيط أكثر من اللازم أن يكون رد الفعل هو اقتراح إمكان إبطال ما بعد البنيوية الفرنسية لهذا السبب عن طريق الحكم عليها فى ضوء ادعاءات مسعى مماثل فى ألمانيا، وهو إجراء لا يمكن القيام به إلا بتحويل الأولى إلى نسخة فاشلة من الثانية، الأمر الذى من الواضح أنه يترك المجال مفتوحاً أمام المقولة العكسية تماماً التى تقال^(١٥). ومع أن الاثنتين ربما تكونان قد عزلتا مشكلات مشابهة، فإن السياق السياسى والفكرى لعمليهما لم يكن متماثلاً بحال من الأحوال. ومن الواضح أن نص مدرسة فرانكفورت الأساسى فى هذا الصدد هو كتاب هوركهايمر Horkheimer وأدورنو "جدلية التنوير" *Dialectics of Enlightenment* الصادر فى عام ١٩٤٤^(١٦). ويوحى الزمان، والمكان المنفى الذى جرى فيه تكوين مؤلفيه، إحياء قوياً بأن الوضع الذى يحاول التعامل معه هو ظاهرة الفاشية التى يبدو أنها أوقفت مسيرة تقدم العقل الطويلة، ومثلها التنويرية التى كانت الماركسية ذروة تطورها السياسى، فى مكانها. ولذلك يطرح هوركهايمر وأدورنو السؤال التالى: كيف انحرف الجدل ليصبح فاشية؟ لماذا أخطأ التاريخ؟ وكانت إجابتهما بإيجاز هى أن العقل يتضمن دائماً قدراً من اللاعقلانية، مما أدى رغم نواياه الحسنة إلى تورطه فى الطغيان والهيمنة. "فالتنوير شمولي"^(١٧). لقد أصبحت نفس قوى العقلانية التى مكنت الإنسان الحديث من تحرير نفسه من الطبيعة والسيطرة عليها وسيلة أداتية للسيطرة عليه هو.

وإذا كان الإنسان قد صاغ من الطبيعة سلعةً إنتاجية، فقد جرى كذلك تحويل ذاتية الإنسان إلى أداة ذاتية التطابق؛ ذلك أن الإنسان بات مستهلكاً فارغاً وسلبياً. ولذلك كان المشروع هو العودة إلى التنوير في أعقاب الفاشية، واستئصال أشكال العقلانية الأدوات التي أفرزت هذه البنية الجدلية الضارة لنفسها، التي من المفارقة أنها لاعقلانية؛ وإعادة تعريف العقل وأشكال تفكير الهوية التي عرّفت الفرد بأنه مجرد عنصر لا يمكن تمييزه داخل المجموع. وربما أمكن بهذه الطريقة استعادة استقلال الذات الفردية التي كانت الهدف الأصلي للتنوير وعفويتها.

إذا كانت مدرسة فرانكفورت ترى أن المشكلة التي يجب تناولها هي صلة ظواهر الفاشية، وعلى الأخص أوشفيتس **Auschwitz**، بمثل التنوير وتقدم العقل، فقد كان أتباع ما بعد البنيوية الفرنسية يرون أن المنظور التاريخي طويل كذلك. إلا أنه كان يشمل بالأحرى تاريخ الغرب الذي كانت فيه الفاشية ذاتها مجرد عرض، ولم يشمل تاريخ الإمبريالية الأوروبية وحسب، بل كذلك الهزائم التي تلقتها القوى الاستعمارية الأوروبية على يد اليابان في الحرب العالمية الثانية، وما تلا ذلك من هزيمة فرنسية (وأمركية) في جنوب شرقى آسيا، وحرب الجزائر، بالإضافة إلى حروب التحرر الوطنية الكثيرة الأخرى. من هذا المنظور لم يعتبر الفرنسيون الفاشية انحرافاً قط، حيث يتفقون في الرأي مع سيزير **Césaire** وفانون **Fanon** على تفسير الأمر ببساطة بأن الكولونيالية الأوروبية أعادت إلى أوروبا الدولة التي حرمت من إمبراطوريتها فيما وراء البحار بعد الحرب العالمية الأولى. ولذلك تنطوى ما بعد البنيوية الفرنسية على نقد للعقل باعتباره نسق هيمنة يشبه نقد مدرسة فرانكفورت، ولكن بدلاً من أن توجد إمكانية عقل جرى تطهيره يعمل في وضع لغوى مثالي خال من العوائق باعتباره دفاعاً ضد الطغيان والقهر بطريقة هابرماس **Habermas**، فهو يحلل عمليات العقل في حد ذاتها. وفي هذه الحالة لا يكون التركيز الكبير على الوجود المستمر للاعقلانية، ذلك أن اللاعقلانية هي رغم كل شيء آخر العقل السلبي المستبعد ولكنه ضروري، بل على إمكانية أى منطق آخر يجرى إدخاله في العقل مما قد يقضى على ميله إلى الهيمنة. وهنا يكون هناك اختلاف كبير عن التشاؤم التاريخي الخاص بجدلية أدورنو السلبية التي قد تبدو ما بعد البنيوية متشابهة معها في جوانب معينة.

وهناك بداية أخرى لهذا المشروع قام بها جان بول سارتر المعاصر لأدورنو، الذى كانت محاولته لتحديد شكل جديد للماركسية الهيكلية من خلال فلسفة الوعي التى أعيد تشكيلها بطرق كثيرة تشبه إلى حد كبير طريقة مدرسة فرانكفورت. وفى كلتا الحالتين كان العمل التنقيحى الذى من هذا النوع مجسداً فى تحليل تاريخى وسياسى لعلاقة الوعي الفردى بالمجتمع، فى إطار رعاية الماركسية الهيكلية التى لا تزال مرتبطة فى بعض جوانبها ارتباطاً وثيقاً بتراتها التنويرية. وكان معنى ذلك أن أدورنو على وجه الخصوص يميل إلى إظهار العلم على أنه شئ خارجى وأداتى تماماً؛ وكان يتفاعل معه، مثله مثل العقل "الموضوعى" بصورة عامة، بمحاولة استعادة الذات الفردية كوسيلة للخلاص. إلا أنه كان يوجد فى فرنسا كذلك تراث شديد الصعوبة، وهو تراث تاريخ العلوم الذى وضع فوكو نفسه فيه. وبعد أن غطت عليه الماركسية السارتريّة منذ الحرب العالمية الثانية ظهر فى أزمت السّتينيات باعتباره أشدّ الاثنين أهمية ونفوذاً. ويتعقب فوكو تاريخه حتى كتابى هوسرل Husserl "تأملات ديكارتية" Cartesian Meditations (١٩٢٩) و"أزمة العلوم الأوروبية" Crisis of the European Sciences (١٩٣٩)، حيث طرح فيهما هوسرل "السؤال الخاص بالصّلات التى بين المشروع 'الغربى' للنشر الكلى للعقل [و] إيجابية المجتمعات وراдикаلية الفلسفة"^(١٨). وقد مكّن ذلك من تكوين موقف نقدى فيما يتصل بالعلم الذى ظلّ مراوغاً فى رأى أدورنو.

إلا أن الأسئلة التى طُرحت فى التراث الفرنسى كانت مشابهة بصورة عامة لأسئلة مدرسة فرانكفورت، وعلى الأخص بحث العقلانية فيما يتعلق بدعاواها الخاصة بالكلية. وعن ذلك يقول فوكو:

إنها فى تاريخ العلوم فى فرنسا، كما هو الحال فى النظرية الألمانية، مسألة فى ذيل دراسة عقل تحمل استقلالية أبنيتها معها
تاريخ الدوجماتية والاستبداد؛ وهو بالتالى عقل يمكن أن يكون له أثر
تحريرى وحسب، شريطة نجاحه فى تحرير نفسه من نفسه^(٥٤).

بذلك قد تكون العلامة التحررية الأخيرة من علامات فكر التنوير هى تحرره من نفسه، لكى لا يمكن التعرف عليه بعد ذلك على أنه عقل. ولكن ما الذى أدى إلى عودة مسألة التنوير إلى البحث الفلسفى المعاصر؟ يحدد فوكو ثلاثة أسباب لذلك.

أولاً: الأهمية المتزايدة للتكنولوجيا. ثانياً: موضع النزعة القومية فى التفاؤل المتصل بفكرة "الثورة"؛ وكذلك فى الاستبداد الذى غالباً ما يلى تحقيقها. ثالثاً:

الحركة التى أدت فى نهاية العصر الاستعماري إلى سؤال الغرب عما يخول ثقافته وعلومه وتنظيمه الاجتماعي، وأخيراً عقلانيته ذاتها، القدرة على المطالبة بأن تكون لها الشرعية الكلية؛ ألم يكن ذلك سراباً مرتبطاً بالسيطرة الاقتصادية والهيمنة السياسية؟ وبعد قرنين هاهو التنوير يعود، ولكنه ليس بحال من الأحوال باعتباره طريقة لاطلاع الغرب على إمكانياته الحالية وعلى الحريات التى يمكنه بلوغها، بل باعتباره طريقة لبحثه من ناحية حدوده ومن ناحية السلطات التى أساء استغلالها. أى العقل باعتباره تنويراً مستبداً^(٥٤).

إن ما يقوله فوكو مفيد فائدة كبيرة إلى حد أنه يعطى مؤشراً عن التأكيد الفرنسى على علاقة الماركسية بعقلانية التنوير، باعتباره مقابلاً للتأكيد الألماني، والتشكيك فى دعاوى التنوير الخاصة بكلية قيمه. وهما يشتركان فى العنصر الأول، أى دور العلم، وإن كانا يقاربان المسألة من منظورين متقابلين. أما العنصر الثانى، أى دور التفكير التنويرى فيما أعقبه من تاريخ الاستبداد الأوروبى، فهو مركز الاهتمام الخاص بالنسبة للمنظرين النقيدين الألمان الأكثر بروزاً والأشد وضوحاً فى "مقالات فى فلسفة التاريخ" Theses on the Philosophy of History لبنجامين Benjamin . إلا أن العنصر الثالث هو الذى يمثل اهتمام الفرنسيين الخاص، سواء أكان اهتمام التراث السارترى أم التراث الفوكوى؛ وهو علاقة التنوير ومشروعاته الضخمة ودعاوى الحقيقة الكلية الخاصة به بتاريخ الكولونيالية الأوروبية. ولا تشمل تلك الحاجة بالضرورة التحليل المباشر لآثار الكولونيالية فى حد ذاتها، ولكنها تتكون كذلك من التشريح القاسى لأشكال المعرفة الأوروبية المتواطئة. ويرى فوكو أن هذا ينطوى على نقد قوى للتاريخانية، بما فى ذلك التاريخانية الماركسية وصلتها بعمل كل من المعرفة والقوة. ومن هذا المنظور يكون من الممكن فهم أساس عدم ثقة أنساق المعرفة الكلية التى تعتمد على النظرية والمفاهيم، وهو ما يميز فوكو أو ليوتار اللذين اهتمتا اهتماماً طاغياً بالسعى لعزل الفردية باعتبارها مقابلة للكلية ووضعها فى المقدمة^(٥٥).

ويمكن بوضوح ربط هذا البحث عن الفردي، وهو الحدث العارض الذي يرفض بوضوح وضع المفاهيم بصورة عامة، بمشروع بناء شكل للمعرفة يحترم الآخر دون استيعابه داخل الذات. وعمل إدوارد سعيد هو ما نجد فيه إشكالية الأشكال التاريخية الخاصة بالمعرفة موصولة بقوة بمسألة الإمبريالية الأوروبية. وهو يقول:

فيما يتعلق بالاستشراق بصورة خاصة والمعرفة الأوروبية بالمجتمعات الأخرى بصورة عامة، كانت التاريخية تعنى أن تاريخاً إنسانياً واحداً يوحد البشرية إما بلغ ذروته في موقع هيمنة أوروبا أو الغرب أو شوهده منه.... وهو ما... لم يحدث قط في النقد المعرفي على المستوى الأكثر تشدداً للربط بين تطور التاريخية التي اتسعت وتطورت بما يكفي لتشمل المواقف المتناقضة مثل أيديولوجيات الإمبريالية الغربية ونقد الإمبريالية من ناحية، والممارسة الفعلية للإمبريالية التي تم بها الحفاظ على تراكم الأراضي والناس، والتحكم في الاقتصادات، وإدماج التواريخ ومجانستها^(٢٠).

وكان ذلك هو المشروع الصعب الخاص بكتابه "الاستشراق" (١٩٧٨) الذي سوف نمحّصه بالتفصيل فيما بعد. ولنركز الآن على النقطة التالية من النقاط التي تناولها إدوارد سعيد، وهي إذا كان الاستشراق والأنثروبولوجيا ينبعان من التاريخية، فمن المؤكد أن هذا ليس أمراً من أمور الماضي؛ فمن بين العلوم الأحدث عهداً يختار إدوارد سعيد على وجه الخصوص علم تاريخ العالم كما يمارسه برودل Braudel وفالرشتاين Wallerstein وفولف Wolf، وهو ما يقول إنه مستمد كذلك من مشروع الاستشراق ورفيقه المتواطئ معه الأنثروبولوجيا، كما أنه رفض مواجهة علاقته باعتباره فرعاً من فروع الإمبريالية الأوروبية واستقصائها. ويرى سعيد أن المشكلة تبلغ حد التاريخية والتعميم وإعطاء المشروعية للذات المتأصل فيها" وحسب:

تعتمد نظريات التراكم على مستوى العالم، أو النواة العالمية الرأسمالية، أو ذرية الحكم المطلق (١) على نفس المدرك المزاح والمراقب التاريخاني الذي كان منذ ثلاثة أجيال مستشرقاً أو

رحالة كولونيالى (ب) وهى تعتمد كذلك على ترسيمة تاريخية عالمية للمجانسة والإدماج استوعبت التطورات والتواريخ والثقافات غير المتزامنة وشعوبها (ج) وهى تمنع وتقمع النقد المعرفى المستتر الخاص بالأبوات المؤسسية والثقافية والعلمية التى تربط الممارسة الاندماجية الخاصة بتاريخ العالم بالمعرفة المتحيزة كالأستشراق من ناحية، وبالهيمنة "الفريية" المستمرة على العالم الهامشى غير الأدبى من ناحية أخرى^(٢٢).

ويقول إدوارد سعيد إنه لابد من إنتاج نوع جديد من المعرفة يمكنه تحليل الموضوعات الجمعية فى حد ذاتها وليس تقديم أشكال من الفهم المدمج التى تفهمها فى إطار الترسيمات الكلية. وهو يشير عبر سلسلة كبيرة من الأنشطة المختلفة إلى التقدم الذى حدث فى عملية "تفتيت المجال الثنائى، الذى يحكمه الاستشراق والتاريخانية وما يمكن تسميته بالكلية الماهيوية، وحله وإعادة تصوّره من الناحيتين المنهجية والنقدية". وبذلك يربط إدوارد سعيد فى هذا العبارة الأخيرة نقده للاستشراق بأشكال النقد الأخرى كنقد العنصرية أو نقد النظام الأبوى. ويظل السؤال الأكثر صعوبة هو ما الشكل الذى يمكن أن يتخذه هذا النوع الجديد من المعرفة. وهنا نعود إلى المشكلة النظرية الخاصة بكيفية إبراز الآخر فى حد ذاته. وكما فعل ليفى ستروس Lévi Strauss من قبله، يتساءل إدوارد سعيد: كيف يمكننا تصوير الثقافات الأخرى؟ ويعنى رفضه للتفكيك باعتباره مجرد ممارسة نصية أنه هو نفسه يكون فى مأزق حين يواجه الجدل المفاهيمى المعقد الخاص بالذات والآخر. وكما سيتضح فيما يتعلق بكتاب "الاستشراق" نفسه، لا يمكن لإدوارد سعيد الفرار من الإشكالية الهيكلية التى يبرزها؛ فواقع الأمر أنه هو نفسه كثيراً ما يكرر نفس العمليات التى ينتقدها. ولا تحل دعوته إلى التعددية التحليلية المشكلات المفاهيمية أو حتى تعالجها.

ومع ذلك فإن تعليقات إدوارد سعيد تشى بأهمية أكبر قدرًا لمشروعه. وربما جعل موت الماركسية التقليدية النظرية تشعر بأن كل شىء الآن فى حالة تغير مستمر، وأن الحقائق القديمة اختفت، إلا أنه انطوى كذلك على الإدراك المهم لتمفصل المعرفة العميق مع القوة الذى يبرزه ككتاب مثل فوكو وإدوارد سعيد. وتجبر سياسة ما بعد البنيوية

على الاعتراف بأن المعرفة كافة قد تكون ملوثة بدرجات متفاوتة ومتضمنة في بُناها الشكلية أو "الموضوعية" ذاتها. ويعنى هذا على وجه الخصوص أن تحليل الخطاب الكولونيالى ليس تابعاً هامشياً لدراسات أكثر جماعية أو نشاطاً متخصصاً مقصوراً على الأقليات أو مؤرخى الإمبريالية والكولونيالية وحسب، بل إنه يمثل تشكيكاً فى فئات المعرفة الأوروبية وافتراضاتها.

وبنفس الطريقة يشير فانون إلى أنه على المستوى السياسى يشكل ما يسمى "العالم الثالث" المصطلح الذى يربك الجدل السياسى الأوروبى الخاص بالرأسمالية والاشتراكية. فالكل يشعر فى الوقت الراهن بضرورة تحديد مصطلح "العالم الثالث"، حيث يقولون، ومعهم كل الحق فيما يقولون، إنه لا ينبغى فهمه على أنه يوحى بكيان متجانس. إلا أن عدم ملائمة المصطلح، من حيث تقديمه وصفاً لا لبس فيه لقطاع شديد التغاير من العالم، يعنى كذلك بوضوح أنه لا يمكن إيجاد نسق عام بديل مناسب. وفى هذا الوضع تظل الدفاعات البائسة فى بعض النواحي متواطئة مع المواقف المتعالية التى تحاول الانفصال عنها. ذلك أن "العالم الثالث" اختُرع فى سياق مؤتمر باندونج الذى عقد عام ١٩٥٥ على غرار "الطبقة الثالثة" الخاصة بالثورة الفرنسية، وهو يجسد كذلك المُثل الثورية الخاصة بتوفير بديل راديكالى لكتل السلطة الرأسمالية الاشتراكية المهيمنة الخاصة بفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية^(٢١). والعالم الثالث كمصطلح بحاجة إلى استعادة هذا المعنى الإيجابى المفقود؛ حتى ولو كان النظام السياسى قد تغير فى الوقت الراهن بحيث تولت الأشكال العديدة من الأصولية الإسلامية إلى حد ما دور توفير بديل مباشر لأيديولوجيات العالمين الأول والثانى^(٢٢). ولذلك سوف يظل "العالم الثالث" مستخدماً فى هذا الكتاب، بلا أى دفاع (آخر) أو علامات تنصيص، باعتباره مصطلحاً إيجابياً للنقد الراديكالى، حتى وإن كان يشير بالضرورة كذلك إلى دلالاته السلبية الخاصة بالتبعية الاقتصادية والاستغلال.

٣ - الحساسية الفلسفية

رغم رفض سعيد لها، ومع أن فوكو لا يذكرها على وجه الخصوص، فإن أكثر الحيل المستخدمة حديثاً في هذا المشروع، الخاص بمفصلة شكل آخر للمعرفة وبإعادة تعريف أساس المعرفة في حد ذاتها، تنبع من قدر مختلف من العمل وإن كان متصلاً بذلك الذي يتحدث عنه فوكو؛ أي التراث الفينومينولوجي الخاص بهيدجر Heidegger وليفينا Levinas ودريدا الذي يبدو أن أصوله الواضحة تعود إلى هوسرل، مثل فلسفة القرن العشرين الأوروبية كافة. وكما رأينا فإن المشكلة الأساسية تتعلق بالطريقة التي تشكّل بها المعرفة - وبالتالي النظرية أو التاريخ - من خلال فهم الآخر ودمجه. وأدى هذا إلى سلسلة من محاولات إعادة رسم مكان للآخر باعتباره آخر وإقامة علاقة معه خارج مجال السيادة، وبالتالي تكون من الناحية المنطقية لا متناهية وخارج نطاق المعرفة. وعلى سبيل المثال، يقترح إيمانويل ليفينا، الذي طالت حياته العملية بالقدر الذي جعله يعرف سارتر بهوسرل في الثلاثينيات ويتمكن من الرد على دريدا في السبعينيات، نقداً لنماذج المعرفة تلك يختلف بعض الشيء عما التقينا به حتى الآن^(٢٣). ويرى ليفينا أن

**الفلسفة الغربية تتفق مع كشف الآخر حيثما يفقد الآخر
آخريته عند عرض نفسه على أنه كائن. وتعانى الفلسفة منذ
طفولتها من رعب الآخر الذي يظل آخر؛ بحساسية لا يمكن
التغلب عليها.... وتمثل فلسفة هيجل النتيجة المنطقية لحساسية
الفلسفة الواضحة هذه^(٢٤).**

ويعترض ليفينا على العنف الضمني في عملية المعرفة التي تستولى على ماهية الآخر وتنكره داخلها. ولكنه كما نرى لا يلوم هنا هيجل وحسب، ذلك أن ليفينا يرى أن الأنطولوجيا ontology نفسها مشكلة. ولأن ليفينا مشغول بالبحث عن طريقة تسمح للآخر بأن يظل آخر، فهو لا يرفض هيجل وحده، بل كذلك هوسرل وهيدجر وسارتر، كما ينكر الأنطولوجيا في مجملها. ولأن الأنطولوجيا تنطوي على عنف أخلاقي سياسي تجاه الآخر، ويُنظر إليه دائماً إلى حد ما على أنه خطر، يقترح ليفينا أن تحل الأخلاق محله، حيث يستبدل الطمع في الآخر باحترامه، وأن تكون هناك نظرية رغبة ليس باعتبارها إنكاراً واستيعاباً، بل فصلاً لا نهائياً.

يشكك ليفينا فى العلاقة التقليدية بين الأخلاق والسياسة فى كتابه "الكلية واللاتهائية" Totality and Infinity (١٩٦١)، وهو كتاب ألفه على استحياء فى ظل حربين "عالميتين" انطوت فيهما أوروبا على نفسها فى عملين عنيفين من أعمال تحقيق الذات، فى إطار محاولتها لالتهام العالم^(٢٥). وهو يشير إلى أنه لابد أن يكون بالإمكان دائماً انتقاد السياسة من وجه نظر الأخلاقى. وكما كان ألتوسير حريصاً على تأكيد ذلك، كان ماركس يرى أن الأخلاق تعمل فقط باعتبارها شكلاً من أشكال السيطرة الأيديولوجية، ويوافق ليفينا على أن "الجميع سوف يوافقون فى الحال على أن من الأهمية إلى أقصى حد أن نعرف إن كانت الأخلاق تخدمنا أم لا" (٢١). ولكنه يقول إن وضع السياسة - "فن توقع الحرب وكسبها بكل وسيلة من الوسائل" - فى موضع يسبق الأخلاق يتجاهل مدى تشكيل الحرب لمفهوم الوجود الفلسفى ذاته. ذلك أن الوجود يُعرّف دائماً على أنه الاستيلاء على الفرق داخل الهوية أو الاستيلاء على الهويات داخل نظام أكبر، سواء أكان المعرفة المطلقة أم التاريخ أم الدولة. ولا ينطوى العنف من جانبه على القوة الفيزيائية أو الإضرار بالأفراد أو إبادتهم وحسب، بل كذلك

إعاقة استمراريتهم، وجعلهم يقومون بأنوار لا يعودون
يتعرفون فيها على أنفسهم، وجعلهم لا يخونون التزاماتهم
وحسب، بل ماهيتهم كذلك.... وليست الحرب الحديثة وحدها التى
تستخدم الأسلحة التى ترتد على من يمسكون بها، بل إن كل
الحروب كذلك. وهى تضع نظاماً لا يمكن لأحد تجنبه؛ ومن الآن
فصاعد ليس هناك ما هو خارجى (٢١).

الحرب إذن شكل آخر من أشكال الاستيلاء على الآخر، وهى تدعم التفكير الأنطولوجى كله بما فيه من عنف^(٢٦). ونتيجتها، أو "المظهر" الخاص بها، هو مفهوم الكلية الذى يلاحظ ليفينا أنه ساد الفلسفة الغربية فى تاريخها الطويل نتيجة للرغبة فى الوحدة والكيان الواحد. ومن خلال الكلية، وهى نفسها ضرب من الذات العقلانية بحجم أكبر، يكتسب الفردى دلالة ما. فالحاضر يضحى به من أجل المستقبل الذى سوف يأتى بدلالة موضوعية مطلقة عند تحقيق كلية التاريخ. ولذلك فالاعتراض على التعميم لا يقوم على أى تشابه بسيط مع الشمولية - وإن كان لا يمكن استبعاد أى منهما لهذا

السبب - بل على العنف الضمنى الخاص بالأنطولوجيا التى تشكّل فيها الذات نفسها من خلال شكل من أشكال الإنكار فى العلاقة مع الآخر، مما ينتج المعرفة كافة عن طريق الاستيلاء على الآخر وإنكاره داخلها. وكما يقول ليفينا فإن "فكرة الحقيقة باعتبارها سيطرة على الأشياء لابد أن تكون لها بالضرورة دلالة غير مجازية فى مكان ما" (٢٧).

حين تفهم المعرفة أو النظرية الآخر فى الفلسفة الغربية، فإن أخرىة الآخر تختفى لأنه يصبح جزءاً من الذات. ويقول ليفينا إن هذه "الإمبريالية الأنطولوجية" تعود على الأقل إلى سقراط، غير أنه يمكن العثور عليها حتى وقت قريب عند هيدجر. وفى كل الأحوال يجرى تحييد الآخر كوسيلة لتطويقه؛ وتساوى الأنطولوجيا فلسفة القوة، وهى أنانية تتحقق فيها العلاقة مع الآخر من خلال استيعابه داخل الذات. وأثاره السياسية واضحة بما يكفى:

يفهم هيدجر، ومعه التاريخ الغربى كله، العلاقة مع الآخر
على أنها تتم تبعاً لمشيئة الشعوب المستقرة مالكة الأرض
وبانيتها. فالملكية فى الغالب الأعم هى الشكل الذى يصبح فيه
الآخر هو الذات بتحوّله إلى ملكيتى (٤٦).

ولذلك تظل الأنطولوجيا دائماً، رغم ما يبدو عليها من توجه للخارج، متمركزة حول الذات المدمجة. ويشير ليفينا إلى أن "إمبريالية الذات هذه هى جوهر الحرية الكاملة" (٨٧). ذلك أن ما يحافظ على الحرية هو الثقة بالنفس التى تمتد إلى أى شىء يهدد هويتها. وفى هذه البنية تجعل الفلسفة الأوروبية السياسة الخارجية الغربية مزدوجة، حيث يكون الحفاظ على الديمقراطية فى الداخل من خلال القهر الكولونيالى أو الكولونيالى الجديد neocolonial فى الخارج. ويقابل ليفينا الحرية القائمة على المصلحة الذاتية بالعدل الذى يحترم أخرىة الآخر ولا يطالب به أحد إلا فى حال عدم تماثل الحوار (٢٨).

ويوحى هذا كذلك ببحث إمبريالية النظرية ذاتها. ذلك أن النظرية باعتبارها شكلاً من أشكال معرفة المراقب وفهمه، لا يمكنها أساساً ترك الآخر خارجها، أى خارج صورتها الخاصة بالبانوراما التى تراقبها، فى حالة من الفردية أو الانفصال (٢٩). ويصدق هذا كذلك على أى مفهوم، لأنه من الواضح أن المفهوم "لا يمكنه الاستيلاء على

الآخر المطلق فى آخريته"، كما يصدق على اللغة ذاتها، إلى حد ضرورة الاستعانة بشكل من أشكال العمومية. ولا بد أن يستولى أى شكل من أشكال الفهم التقليدى على الآخر، فيما يعد عملاً من أعمال العنف والتحقيق. ويقود هذا ليفينا إلى استنكار عجز النظرية، فى دافعها إلى الفهم والتصوير representation ، عن تحقيق العدل لأية خارجانية exteriority متشددة^(٢٠).

ولكن كيف لنا أن نعرف الآخر ونحترمه؟ هل هناك من وسيلة لسد الفجوة التى بين المعرفة والأخلاق تتحاشى مشكلات لجوء كانط Kant إلى الجمالى وتقاوم فى الوقت ذاته مقولة ليوتار إن الاثنين غير متكافئين^(٢١)؟ كيف يمكن لأخلاق ليفينا أن تعمل بطريقة مختلفة عن الأنطولوجيا؟ ذلك أنه يفترض، على عكس أناانية انشغال الذات بكونها مع نفسها، وجود علاقة ألفة تجعل الذات تنفتح على الآخر من خلال علاقة تقيمها معه بدلاً من أن تستوعبه. وبدلاً من العلاقة المتبادلة بين المعرفة والرؤية والنور، وهو المجاز البصرى الذى يُظن منذ أفلاطون حتى هيدجر أنه يوائم بين الفكرة والشئ، يقترح ليفينا لغة تمكّن فى صورة الكلام من إيجاد نوع من الاتصال الخفى بين الذاتين تظل بعده كلاتهما فى حالة ممتازة. ولكن لا بد أن تتخذ اللغة شكل الحوار؛ فبينما تعنى كلية العقل أن عليه بالضرورة استنكار كل تفرد، وبينما تكون وظيفة اللغة فى وضع مفاهيم الفكر هى قمع الآخر وجعله تحت رعاية الذات، تحافظ اللغة فى الحوار على المسافة التى بين الاثنين، ذلك أن "تبادلتهما الفكرى" كما يسميه ليفينا "أخلاقى"، وتسمح النزعة التحوارية بـ"الفصل الفطرى، وغربة المتحاورين عن بعضهما، وانكشاف الآخر لى"^(٧٣). بل إن بنية الحوار تسمح باتخاذ أى موقف يتجاوز المتحاورين ويمكنهما منه الاندماج فى كلية أكبر. وبالتالي لا تكون العلاقة بينهما تقابلية، بل علاقة أخرية.

يحافظ الحوار، أى النقاش وجهاً لوجه، على العلاقة غير المتماثلة والفصل من خلال اللغة. وهو بذلك ينتهك أية كلية، بما فى ذلك التاريخ:

القول بأن الآخر يمكن أن يظل آخر مطلق الأخرية، وبأنه يدخل فقط فى علاقة المحادثة، يعنى القول بأن التاريخ نفسه، باعتباره معيناً على إثبات هوية الذات، لا يمكنه زعم كونه كلية

الذات والآخر، إذ يحافظ الآخر مطلق الآخرية، الذي يُتغلب على آخريته في فلسفة الذاتية على مستوى التاريخ الذي يزعمون أنه مشترك، على تجاوزه وسط التاريخ. فالذات معين في المقام الأول على إثبات الهوية داخل المتنوع، أو التاريخ، أو النسق. فلست أنا من يقاوم النسق، كما كان كيركجارد Kierkgaard يظن، بل الآخر هو الذي يقاومه (٤٠).

ويقول ليفينا إن قضية أولوية التاريخ تشكل جزءاً من إمبريالية الذات. ذلك أن "الإجمال لا يتحقق إلا في التاريخ" حين يستوعب المؤرخ أشكال الوجود المعينة واللحظات المحددة كافة داخل زمن التاريخ الكلي الذي يفترض أن ترتيبه الزمني "يحدد الخطوط العامة لمخطط الوجود في حد ذاته ويكون مناظراً للطبيعة" (٥٥). وإذا كان التاريخ يدعى إدماج الآخر داخل روح أو فكرة موضوعية أكبر، رغم خدعة العقل، فإن ليفينا يؤكد أن "هذا الإدماج المزعوم هو القسوة والظلم، أي [أنه] يتجاهل الآخر" (٥٢). إن التاريخ هو مجال العنف والحرب؛ فهو بمثابة شكل مختلف يجري به الاستيلاء على الآخر داخل الذات. ويرى الآخر أنه لكي يظل آخر يجب عليه ألا يستمد دلالاته من التاريخ، بل لابد أن يكون له زمن منفصل يختلف عن الزمن التاريخي (٣٢). وبينما يرى هيدجر أن الزمن والتاريخ هما أفق الوجود، يرى ليفينا أنه "حين يقارب الإنسان الآخر مقارنة واقعية فإنه يُنتزع من تاريخه" (٥٢). ويشمل الزمن نفسه "العلاقة بالآخرية المستحيلة"، وهي الماضي المطلق (٣٣). ونحن لا نجد آخرية تتجاوز الوجود إلا في الصفة الزمانية والأسبقية.

ويسمى ليفينا العلاقة التي يُحافظ فيها على مسافة لا متناهية من الآخر "ميتافيزيقا". وهو يقول إن الميتافيزيقا و"التجاوز" transcendence، وترحيب الذات بالآخر، وترحيبى بالآخر، تقدم بشكل ملموس على أنها تشكيك الآخر في الذات، وعلى أنها الأخلاق التي تحقق الماهية النقدية للمعرفة" (٤٣). ولذلك فالميتافيزيقا تسبق الأنطولوجيا. ومع أن الميتافيزيقا مصطلح مزعج فإن ليفينا يرى أنها تحدد تراثاً مضاداً في الفلسفة تُنتهك فيه فكرة اللاتناهي الكلية كلها لأنها "علاقة مع فائض موجود دائماً خارج الكلية" (٢٢). وهذا الفائض هو أثر آخرية الآخر الأساسية، سواء

باعتبارها "وجهًا" أم باعتبارها موتًا، وهو ما يمنع الكلية في حد ذاتها من أن تتشكل. وكما قد يكون متوقعًا، فإن إمكانية هذه الأخيرة المطلقة، والقدرة على استئصال كل العنف في العلاقة معها، هو ما يشكك فيه دريدا في أول مناقشاته لليفيينا^(٢٤). وبينما يفترض ليفينا، شأنه شأن هابرماس، وجود لغة أصيلة تزدرى تشوهات "الكلام المنمق" rhetoric ، يقول دريدا إن هذه الأخيرة لا تتكون من خلال الحوار وإنما من خلال عمل اللغة نفسها. ولذلك فإن تجاوز ليفينا باعتباره فائضًا يعاد تعريفه على أنه إضافة دريدية Derridean . وقد يعنى هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك كلام أصيل عن الآخر في حد ذاته، وهو موقف من المؤكد أنه يحدث اضطرابًا في مقولة ليفينا الأساسية^(٢٥).

ورغم اختلافهما، فإن اهتمام دريدا الشديد بليفينا يشير إلى "طابع مشروع المطلق في أخلاقيته" كما يقول كريستوفر نوريس Christopher Norris بلغة غير دريدية تتسم بالحرص^(٢٦). ويبين المقال القديم عن ليفينا الذى يعود إلى عام ١٩٦٤ مدى تورط دريدا في تلك المسائل منذ البداية؛ ذلك أنه، على عكس نوريس، يبين دائمًا أن ظروف "الكتابة" التى تجعل الأخلاق ممكنة هى التى تجعلها مستحيلة كذلك. ويمكن ربط بعض توجهات عمله بمحاولة ليفينا تغيير العلاقة بالآخرية من استيلاء الذات على الآخر داخل كليتها إلى احترام تفاير الآخر. بل إن دريدا وصف نقد المركزية اللغوية logocentrism على أنها "قبل كل شيء آخر البحث عن 'الآخر'"^(٢٧). ويمكن ربط هذا بالاهتمام فى عمل دريدا بسياسة الحركة النسائية وغيرها من المواقف المعارضة للاستيلاء والاستبعاد المؤسسى والسياسى.

وفى السنوات الأخيرة أبرز ليفينا نفسه كلامه الخاص بعلاقة الأخلاقى بالسياسى بشكل أكثر صراحة. فإذا كان هناك اثنان وحسب، كما فى الحوار المباشر، فحينئذ قد تكون الغلبة للأخلاقى باعتباره فرضًا خاصًا بالمسؤولية تجاه الآخر. ولكنه يشير إلى أنه ما إن يصبح هناك ثلاثة حتى يدخل الأخلاقى فى السياسى. وقد اعترف ليفينا لدريدا بأنه "لا يمكننا الهروب بالكامل من لغة الأنطولوجيا والسياسة"^(٢٨). غير أن هذا لا يعنى أن على الأخلاقى إنكار النظام الأخلاقى الموجود فى العالم السياسى الخاص بالشخص الثالث؛ أو الخاص بالعدالة، أو الخاص بالحكم، أو الخاص بالمؤسسات، أو الخاص بالقانون. ويمكن للسياسى الاحتفاظ بأساس أخلاقى. وعلى غير المتوقع،

يعثر ليفينا على نموذج الدال على هذا فى تعليق ماركس الشهير على الفلسفة المثاليين؛ وهو أن المهم ليس هو وصف العالم وإنما تغييره:

**نجد فى نقد ماركس ضميراً أخلاقياً يتضح فى التطابق
الوجودى للحقيقة مع الوضوح المثالى ويطالب بتحويل النظرية
إلى تطبيق عملى ملموس للاهتمام بالآخر^(٣٩).**

من هذا المنظور يقترح ليفينا إعادة "الذات" المأسوف عليها كثيراً ليس باعتبارها ذاتاً أنطولوجية تسعى لإخضاع كل شىء لها، بل بصفقتها ذاتاً أخلاقية تُعرّف بالنسبة للآخر: "تعيد الأخلاق تعريف الذاتية على أنها هذه المسؤولية التابعة مقابل الحرية المستقلة"^(٤٠).

قد نقارن هذه العلاقة الأخلاقية بملاحظات سيكسوس بشأن ضرورة حب الآخر أو انشغال كريستيفا Kristeva الحديث بالحب الذى لا ينطوى من هذا المنظور على الارتداد المفاجئ الذى اتُهمت به، بل يتألف كما يرى ليفينا من طريقة لصياغة "المسؤولية عن الآخر، والوجود من أجل الآخر"^(٤١). وفى كل حالة يمكن إظهار هؤلاء الكتّاب على أنهم يحاولون وضع الآخر خارج مجال السيادة بدلاً من أن يكون فى علاقة إنكار أو علاقة ازدواجية الذات. وعلى عكس الأخلاق التقليدية الخاصة بالإيثار أو حب الغير، تظل هذه العلاقة علاقة أخرية. وسوف يكون هناك على الدوام عائد ما للنفس فى أية هبة؛ ما لم تكن ممفصلة فى أى نظام جحود، أو حركة بلا عائد. أو بعبارة أخرى، ما لم تصبح الفلسفة انتشاراً: "العمل الذى يفهم بطريقة راديكالية هو حركة للذات فى اتجاه الآخر لا ترد أبداً للذات"^(٤٢). ويقابل ليفينا قصة عوليس (أوديسيوس) بقصة إبراهيم الذى ترك وطنه للأبد، ولم يعد إليه قط.

وتعيدنا صورة الشتات هذه إلى جانب من أهم جوانب صياغة ليفينا لعلاقة الأخلاقى بالسياسى، أو بعبارة أخرى الصلات التى يوجدها بين بنية الأنطولوجيا والمركزية الأوروبية، حيث يقول إن المركزية الأوروبية "أفقدتها أهليتها الكثير من الأهوال"^(٤٣). وهو يربط بوضوح تام شكل المعرفة الأتانية ولكنها موجهة للخارج، أى الفلسفة باعتبارها "علم الذات" egology ، بنرجسية الغرب التى تتسم بالاستيلاء. وكما أشارت جاياترى تشاكرافورتى سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak ،

فقد كانت أوروبا في القرون القليلة الماضية مشكّلة وموحدة باعتبارها "ذاتاً مطلقة sovereign subject ، بالفعل ذات ومطلقة". وتاماً مثلما كان المستعمر يشكّل طبقاً لشروط الصورة الذاتية الخاصة بالمستعمر، باعتباره "الآخر الذي يتوحد بطريقة ذاتية"، كذلك حدث أن أوروبا

وحدت نفسها باعتبارها ذاتاً مطلقة بتعريفها المستعمرات على أنها "آخرين"، حتى وإن شكّلتها على ما يشبه الصور المبرمجة للذات شديدة التجاوز، لدواعي الإدارة وتوسيع الأسواق^(٤٤).

هذه هي ذات أوروبا المطلقة التي يجرى تفكيكها في الوقت الراهن، مع بيان إلى أي مدى كان آخر أوروبا صورة ذاتية نرجسية شكلت ذاتها من خلالها بينما لم تسمح له بتحقيق تطابق تام. ويمكن ربط هذا بنقد دريدا لـ "أوربة Europeanization أساسية مؤكدة للثقافة العالمية"^(٤٥). وينتقدون دريدا في بعض الأحيان بسبب عمومية بعض العبارات مثل "تاريخ الغرب"، أو زعم أن عمله ينطوي على نقد لـ "المتأفيريقي الغربية". ومع أن سؤالاً من أوائل الأسئلة التي وجهت إليه في إنجلترا كان يتعلق بهذه النسق من "الغرب"، في أعقاب الحماس الذي صاحب تحويل عمل دريدا إلى منهج التفكيك deconstruction ، فكثيراً ما كانت تلك المشكلة تغيب عن النظر^(٤٦). ولا ينطوي التفكيك في منظوره الأكبر وربما الأكثر أهمية على نقد أسس المعرفة بصورة عامة وحسب، بل كذلك أسس المعرفة الغربية. كما تنطوي مساواة المعرفة بـ "ما يسمى الفكر الغربي، أي الفكر المقدر له أن يوسع منطقة نفوذه في الوقت الذي تنكمش فيه حدود الغرب"، على نفس النوع من الافتراض الذي يستقصيه دريدا. وهذا هو سبب تأكيده الدائم على كونها معرفة الغرب؛ بنفس الطريقة التي يؤكد بها فوكو على أنه يناقش على وجه التحديد "المعرفة المطلقة épistémè الغربية"^(٤٧). وهكذا يكون التأكيد على أن عمل دريدا يستجلب شكلاً من أشكال النسبية في صميم الموضوع على وجه التحديد، وإن كانت آثاره مختلفة عن الآثار المفترضة افتراضاً عمومياً في هذه الشكوى.

وبما أنه يمكننا القول بأن التفكيك ينطوي على نقض مركزية الفكر الغربي وكولونياليته – من حيث كونه "عاجزاً عن احترام وجود الآخر ودلالته"، وإلى حد أن تراثه الفلسفي "يتحالف مع ما تتسم به الذات من قهر وشمولية"^(٤٨) – فقد كانت تلك أهمية

فكر ليفينا بالنسبة لدريدا . وكما يقول فى "الكتابة والاختلاف" Writing and Difference فإنه فى ذات اللحظة التى تكون فيها الأنساق المفاهيمية الجوهرية الخاصة بأوروبا فى سبيلها للسيطرة على البشرية كافة، يقودنا ليفينا بدلاً من ذلك إلى "عملية تفكيك ونزع ملكية لا يتصورها عقل". ويرى ليفينا أن الفكر

يسعى إلى تحرير نفسه من الهيمنة اليونانية الخاصة بالذات والأوحد One... وكأنه [يحرر نفسه] من قهر الذات؛ وهو قهر لا يساويه بالتأكيد قهر غيره فى العالم - سواء أكان قهراً أنطولوجياً أم ترنسندنتالياً - وحسب، بل هو كذلك أصل كل قهر فى العالم أو ذريعة له^(٤٩).

هذا هو السياق الذى نضع فيه مداخله دريدا فى "علم الكتابة" Grammatology . ويعلم الجميع أن ذلك الكتاب نقد لـ "المركزية اللغوية". وما لا نتذكره كثيراً هو أن مصطلحات النقد التى يبدأ بها الكتاب تستنكر فكرة تركيز الانتباه على "المركزية العرقية" ethnocentrism الخاصة بالمركزية اللغوية التى يشير دريدا إلى أنها "ليست سوى المركزية العرقية الأقدم والأقوى أثناء فرض نفسها على العالم"^(٥٠). وهذا هو الهم الذى يبرر اختيار دريدا واستقصائه الشديد للأمثلة المتميزة الخاصة بسوسير Saussure - حيث يركز على "المركزية العرقية العميقة" الخاصة باستبعاده للكتابة - وروسو وليفى ستروس^(٥١). وفى حالة ليفى ستروس يتركز اهتمام دريدا بصورة خاصة على كيفية عرضه لمعرفته بالحضارة اللاأوروبية طبقاً لمنطق مزدوج ولكنه لامتناقض يتحاشى فكر الهوية. وبين التفكيك المشهور الذى نُفذ فى "البنية والعلامة واللعب Structure, Sign, and Play كيف أن تكوين المعرفة الأنثروبولوجية تحكمه إشكالية مازال لا يدرك بها، مع أنه كثيراً ما يعلن عنه نفسه باعتباره علمياً وموضوعياً. إنه نسق المركز الفلسفى الذى شرع دريدا فى مفصلته بعد ذلك مع مشكلة المركزية الأوروبية^(٥٢). وبذلك يعمل تحليل جدلية المركز مع الهامش بطريقة جغرافية وكذلك مفاهيمية مبرراً لعلاقات القوة التى تربط بين ثقافة المركز وثقافة المستعمرات عند هوامشها الجغرافية. إلا أن هذا لا يعنى القول بأن التفكيك لا يستفيد بحال من الأحوال من معرفة أخرى، بل إنه ينطوى بالأحرى على نقد المعرفة الغربية التى تعمل

من خلال استغلال وسائل الكتابة الغربية المتناقضة ظاهرياً، وكأنه كان على الماركسية أن تقدم نقداً للأيديولوجيا دون ميزة علمها (وهو ما لا يعد إمكانية يمكن رفضها باستخفاف في ظل الوضع الغامض الحالي للعلوم الماركسية). ولذلك فإنه إذا كان على المرء أن يجيب عن السؤال العام الخاص بالتفكيك وهو تفكيك ماذا، فسيكون الرد هو تفكيك مفهوم نسق "الغرب" وسلطته وتفوقه المفترض.

وإذا كان التفكيك يشكل جزءاً من محاولة أوسع لنقض كولونيالية أشكال الفكر الأوروبي، فمن هذا المنظور يمكن فهم عمل دريدا على أنه ما بعد حدثي بشكل مميز. فأحسن تعريف لما بعد الحداثة هو إدراك الثقافة الأوروبية أنها لم تعد مركز العالم المهيمن غير المشكوك فيه. ومن المهم أن نعرف أحد أقدم استخدامات مصطلح "ما بعد حدثي" الذي يعود إلى زمن الحرب العالمية الثانية هو استخدام أرنولد توينبي Arnold Toynbee في كتابه "دراسة للتاريخ" A Study of History . فقد استخدمه لوصف العصر الجديد للتاريخ الأوروبي الذي يرى توينبي أنه بدأ في سبعينيات القرن التاسع عشر مع ما لازمه من عولة للثقافة الغربية وإعادة تمكين الدول اللاغربية^(٥٢). وإذا كانت تلك الفترة الجديدة قد أتت معها بمرحلة التشاؤم الشبنجلرية (نسبة إلى الفيلسوف الألماني أوزفالد شبنجلر Oswald Spengler) بعد سنوات طويلة من التفاؤل الفكتوري (نسبة إلى عصر الملكة فكتوريا Victoria)، فلم يفترض توينبي نفسه أن الغرب أخذ في التدهور في حد ذاته، بل إن المفارقة هي أن عولة الحضارة الغربية يصاحبها الوعي بالذات الخاص بتنسيبها relativization الثقافي، وهو العملية التي كان الغرض من تاريخ توينبي الذي هو على نفس القدر من الإجمال والتنسيب هو المساهمة فيها. وهو يذكر عند مراجعته لتكوين مشروعه ككل أن تاريخه كُتب

ضد اتفاق غربي حديث متأخر سائد حول ربط تاريخ المجتمع الغربي محدث النعمة والإقليم بـ "التاريخ" بمعناه الأكبر، sans phrase ، ويرى المؤلف أن هذا الاتفاق نتيجة غير معقولة لوهم أناني مشوه استسلم له أبناء الحضارة الغربية، مثلهم مثل أبناء سائر الحضارات المعروفة والمجتمعات البدائية المعروفة^(٥٤).

ولذلك تصبح ما بعد الحداثة وعياً ذاتياً أكيداً بشأن النسبية التاريخية للثقافة؛ وهو ما يبدأ فى تفسير سبب كونها تنطوى كذلك على ضياع الإحساس بإطلاق أية رواية غربية للتاريخ، كما يشكو منتقدها. وفى الوقت الراهن فإننا إذا طرحنا السؤال الصعب الخاص بالعلاقة بين ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة postmodernism ، فإن أحد الفروق التى يمكن أن نجدها بينهما قد يكون هو أنه بينما يبدو أن ما بعد الحداثة تشمل إشكالية موضع الثقافة الغربية بالنسبة للثقافات اللاغربية، يبدو أن ما بعد البنيوية باعتبارها نسقاً لا توحى بهذه الرؤية. إلا أن هذه ليست هى الحالة، ذلك أنها تنطوى بالأحرى - إن كانت تنطوى على شىء - على نقد أكثر فاعلية لمقدمات المركزية الأوروبية المنطقية الخاصة بالمعرفة. وقد يكون الفرق هو أنها لا تقدم نقداً بوضع نفسها خارج "الغرب"، بل تستخدم آخريتها وازدواجيتها الكى تحدث تفكيكها. وقد نلاحظ فى هذا السياق أن محاولات ما بعد البنيوية فيما يتعلق بأعقاب أحداث مايو ١٩٦٨ تبدو قصيرة النظر بصورة أكيدة، حيث تفتقر إلى نفس الرؤية التاريخية التى تدعيها. إذن فعلى العكس من بعض تعريفات ما بعد الحداثة الأكثر خداعاً، يمكن القول بأنها لا تحدد الآثار الثقافية لمرحلة جديدة من الرأسمالية "المتأخرة" وحسب، بل كذلك الإحساس بضياع التاريخ والثقافة الأوروبيين باعتبارهما التاريخ والثقافة، وضياع موضعهما غير المشكوك فيه فى مركز العالم^(٥٥). ويمكن أنه نقول إنه إذا كانت مركزية "الإنسان"، كما يقول فوكو، قد ذابت فى نهاية القرن الثامن عشر، حيث ترك "النظام الكلاسيكى" Classical Order مكانه لـ "التاريخ"، ذلك أننا نشهد فى الوقت الراهن وفى نهاية القرن العشرين ذوبان "الغرب"، حيث يتخلى "التاريخ" عن مكانه لـ "ما بعد الحداثة".

الهوامش

- 1 Helene Cixous and Catherine Clement, *The Newly Born Woman*, trans. Betsy Wing (Manchester: Manchester University Press, 1986), 70. Further references will be cited in the text. For Derrida's childhood memories of violence, fear and racism in colonial Algeria see 'Derrida l'insoumis', *Le Nouvel Observateur* 9th September 1983 (translated in *Derrida and Difference*, eds David Wood and R. Bernasconi [Warwick: Parousia Press, 1985], 107-27); Lyotard's writings on Algeria have recently been collected as *La Guerre des algeriens Ecrits 1956-1963*, ed. Mohammed Randani (Paris: Galilee, 1989).
- 2 For example, Rachel Bowlby, 'The Feminine Female', *Social Text* 7 (1983), 67. The question that follows is to what extent the concerns expressed here significantly affect Cixous' work.
- 3 The general argument, for example, of Gillian Rose's *Dialectic of Nihilism. Post-Structuralism and Law* (Oxford: Blackwell, 1984).
- 4 In *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (London: The Colonial Press, 1899), Hegel concludes his brief discussion of Africa with the comment, 'at this point we leave Africa, not to mention it again. For it is no historical part of the World; it has no movement or development to exhibit' (99). Marx, in 'The Future Results of the British Rule in India' (1853), comments:

Indian society has no history at all, at least no known history. What we call its history is but the history of its successive intruders who founded their empires on the passive basis of that unresisting and unchanging society.... England has to fulfil a double mission in India: one destructive, the other regenerating the annihilation of old Asiatic society, and the laying of the material foundations of Western society in Asia.

(*Surveys from Exile*, ed. David Frnm bach [Harmondsworth: Penguin, 1973], 320); compare also Said's comments on 'World history', section II. below. For an Althusserian alternative to the orthodox Marxist view see Brian Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: George Allen and Unwin, 1978); Eric Wolf's *Europe and the People Without History* (Berkeley: University of California Press, 1982)

attempts an anthropological account of the relation of European history to that of the rest of the world.

- 5 cf. Jacques Derrida, 'Le Facteur de la verite', in *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1987), 480~2n.
- 6 For a recent account of Hegelian Marxism in France, see Michael S. Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France* (Ithaca: Cornell University Press, 1988).
- 7 Alex Callinicos, *Making History* (Oxford: Blackwell, 1987), 177.
- 8 The same difficulties could be demonstrated for Habermas' attempt to shift the basis of the subject from consciousness to intersubjectivity which necessarily means that he is even more dependent on presupposing a category of normativity that has to repress difference. Such a move forms part of a strategy designed to enable a reaffirmation of a progressive schema of world history. See Jurgen Habermas, *Theory of Communicative Action. Vol.1: Reason and the Rationalisation of Society*, trans. Thomas McCarthy (London: Heinemann, 1985), Vol 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy (Cambridge: Polity Press, 1987). For a critique of the notion of normativity as a form of imperialism, see Jean-Francois Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute*, trans. Georges Van Den Abbeele (Manchester: Manchester University Press, 1988), 142-5, and, with respect to Habermas in particular, see my 'Not Revolutionary - But Communicating', *Oxford Literary Review* 11(1989), 224-5.
- 9 Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985), 149-52. Jean-Francois Lyotard makes a similar point in relation to narratives of emancipation in *The Differend. Phrases in Dispute*, trans. George Van Den Abbeele (Manchester: Manchester University Press, 1988), 161.
- 10 Roland Barthes, *Mythologies*, trans. Annette Lavers (London: Jonathan Cape, 1972), 148.
- 11 Particularly apparent in the opening description of *The Communist Manifesto* (Moscow: Progress Publishers, 1952), 4~2.
- 12 Translated as Vincent Descombes. *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- 13 Jacques Derrida, 'White Mythology' (1971), in *Margins - of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1982), 213.
- 14 Michel Foucault, 'Georges Canguilhem: Philosopher of Error', *Ideology and Consciousness* 7 (1980), 53A. Foucault discusses his own relation to the Frankfurt School in 'Critical Theory/Intellectual History', in *Michel Foucault: Philosophy, Politics, Culture. Interviews and Other Writings*, ed. Lawrence D. Kritzman

- (New York: Routledge, 1988), 17A6; see also David Couzens Hoy, 'Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School', in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), 123-7.
- 15 Thus Peter Dews, for example, in *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987), consistently sets the Frankfurt School against poststructuralism in a simple relation of truth to illusion. For a more productive comparison, see Rainer Nagele, 'The Scene of the Other: Theodor W. Adorno's Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism', in Jonathan Arac, ed., *Postmodernism and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 91-111.
 - 16 Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Continuum, 1982).
 - 17 *Dialectic of Enlightenment*, 6. Lyotard discusses Adorno's analysis of Auschwitz in *The Differend*, 8-106.
 - 18 Foucault, 'Georges Canguilhem', 53. Further references will be cited in the text. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns (The Hague: Nijhoff, 1960), and *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970). Husserl was, of course, also important in different ways for both Sartre and Adorno.
 - 19 For further discussion of this project in Foucault, see Chapter 5, below. With regard to Lyotard, Geoffrey Bennington notes that 'perhaps the most coherent view of Lyotard's work as a whole is that it strives to respect the event in its singularity, and has experimented with various ways of achieving that respect. Such a stress on a singularity which is not an individual is itself not individual to Lyotard, of course, and he has even suggested that it might be taken as a guiding thread of what in the English-speaking countries' is known as "poststructuralism"' (Geoffrey Bennington, *Lyotard. Writing the Event* [Manchester: Manchester University Press, 1988], 9).
 - 20 Edward Said, 'Orientalism Reconsidered', in *Europe and Its Others*, ed. Francis Barker *et al.*, 2 vols (Colchester: University of Essex, 1985) I, 22. Further references will be given in the text.
 - 21 For an account of 'Third Worldism' see Nigel Harris, *The End of the Third World: Newly industrializing Countries and the Decline of an Ideology* (Harmondsworth: Penguin Books, 1987), 11-29; see also Peter Worsley, *The Third World*, 2nd ed. (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967).
 - 22 In *Nationalism, Colonialism and Literature: Modernism and Imperialism* (Derry: Field Day Pamphlets 14, 1988). Fredric Jameson, on the other hand, recalls Levi-Strauss' contention in *Tristes tropiques* that Islam amounts to 'the last and most

- advanced of the great *Western* monotheisms' (17). On Islam as an anti-colonial revolutionary force see Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (Harmondsworth: Penguin, 1967), 171; on Islamic fundamentalism, see Bruno Etienne, *L'Islamisme radical* (Paris: Hachette, 1987).
- 23 Emmanuel Levinas, *Theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: Alcan, 1930), and 'Jacques Derrida: tout autrement', in *Les Dieux dans la cuisine: vingt ans de la philosophie en France*, ed. Jacques Brochier (Paris: Aubier, 1975), reprinted in *Noms propres* (Montpellier: Fata Morgana, 1975).
 - 24 Emmanuel Levinas, 'The Trace of the Other', in *Deconstruction in Context*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: Chicago University Press, 1986), 34~7.
 - 25 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, [1969]), 21ff. Further references will be cited in the text.
 - 26 Compare Michel Foucault's analysis of power in terms of war in *The History of Sexuality. Volume One: An Introduction*, trans. Robert Hurley (London: Allen Lane, 1979), 93, and in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Cohn Gordon, trans. Cohn Gordon et al. (New York: Pantheon Books, 1980), 123.
 - 27 Emmanuel Levinas, 'Beyond Intentionality', in *Philosophy in France Today*, ed. Alan Montefiore (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 103. Martin Jay suggests that the critique of a Lukacsian holism also derived from the postwar identification of totality with totalitarianism. However, as Jay points out, among French Marxists, even before Sartre, there was already a stress on open rather than closed totalities, for example in the work of Lefebvre (Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* [Berkeley: University of California Press; 1984], 29~7). For further discussion of the totality/totalitarian equation, in the context of a presentation by Fredric Jameson, see *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds Cary Nelson and Lawrence Grossberg (London: Macmillan, 1988), 358-9.
 - 28 Levinas' ideas about justice can be compared to those of Lyotard for whom justice is also a question of respecting alterity and conflictual diversity rather than their resolution through universal laws. See in particular *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minnesota: Minnesota University Press, 1984), and Jean-Francois Lyotard and Jean-Loup The baud, *Just Gaming [Au juste]*, trans. Wlad Godzich (Minneapolis: Minnesota University Press, 1985).
 - 29 Levinas' account of the role of theory as vision, and its claim in Plato to a disinterested contemplation of being is discussed in detail by Derrida in 'Violence and Metaphysics. An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas', in *Writing and*

- Difference*, trans. Alan Bass (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 84-92.
- 30 Compare Lyotard again, who contests the status of theory in *Economie libidinale* (Paris: Minuit, 1974) and denounces it as terror in *Rudiments païens. genre dissertatif* (Paris: Union generale d'editions, 1977).
 - 31 See Paul de Man, 'Kant's Materialism', in *Aesthetic Ideology*, ed. Andrzej Warminski (Minneapolis: University of Minnesota Press, forthcoming), and Lyotard and Thébaud, *Just Gaming*. In *The Differend*, however, Lyotard returns to the Kantian problematic of the aesthetic and the sublime (161-71).
 - 32 An example of an attempt to write such a history would be Foucault's account of the history of madness; though as Foucault found to his cost, any history as representation, even the history of the Other, must always run the risk of becoming the history of the same. See his Preface to *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences* (London: Tavistock, 1970), xxiv, discussed in Chapter 5.
 - 33 Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 61; Levinas' sustained discussion of time comes in *Le Temps et l'Autre* (Montpellier: Fata Morgana, 1979). In *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), Derrida specifically relates his concept of 'trace' to what is at the centre of the latest work of Emmanuel Levinas and his critique of ontology: relationship to the illeity as to the alterity of a past that never was and can never be lived in the originary or modified form of presence' (70).
 - 34 In addition to 'Violence and Metaphysics', Derrida has also written on Levinas in 'En ce moment meme dans cet ouvrage me voici', in *Textes pour Emmanuel Levinas*, ed. Francois Laruelle (Paris: Galilee, 1980), reprinted in Jacques Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (Paris: Galilee, 1987), 159-202. See also 'Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy', *Oxford Literary Review* 6:2 (1984), 3-37.
 - 35 For the difficulties inherent in the idea of an authentic speech of the other, see my discussion of Bakhtin in *The Culture of Institutions* (forthcoming).
 - 36 Christopher Norris, *Derrida* (London: Fontana, 1987), 230. Norris' essay usefully counters the widespread assumption that the concern with ethics is a recent development: for example, in *Logics of Disintegration*, Peter Dews suggests that in the 'late 1970s onwards' it became possible to pose philosophical questions about ethics which would, he claims, have been 'unthinkable during the heady years of "anti-humanist" and "post-philosophical" experimentation' (xii). This becomes somewhat less plausible to the extent that the 'post-philosophical' itself involves the posing of ethical questions to philosophy. On Derrida and ethics, see also Robert Bernasconi, 'Deconstruction and the Possibility of Ethics', in *Deconstruction and*

- Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, ed. John Sallis (Chicago: Chicago University Press, 1987), 122-39. Lacan's important Seminar on ethics, given in 1959-0, is available as *Le Seminaire VIII: L'Ethique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1986).
- 37 Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 123.
- 38 Kearney, *Dialogues*, 58. Levinas here endorses the more Derridean position, in which he sees ontology and metaphysics as necessarily interdependent, first proposed in his *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (The Hague: Nijhoff, 1981).
- 39 Kearney, *Dialogues*, 69.
- 40 Kearney, *Dialogues*, 63.
- 41 Levinas, *Ethics and Infinity*, 52. On love see also *Totality and Infinity*, 254-5; Helene Cixous, 'An Exchange with Helene Cixous', in Verena Andermatt Conley, *Helene Cixous: Writing the Feminine* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984), 143; Julia Kristeva, *Histoires d'amour* (Paris: Denoël, 1983). For Kristeva's discussions of ethics, see 'The Ethics of Linguistics', in *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, trans. Thomas Gora, Alice Jardine and Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1980), 23-35, and 'Stabat Mater', in *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi (Oxford: Blackwell, 1986), 16-86.
- 42 Levinas, 'The Trace of the Other', 348. On the gift, and the related notion of the debt, see Derrida, 'Des Tours de Babel', in *Difference in Translation*, ed. Joseph F. Graham (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 16-205, and *Glas*, trans. John P. Leavey and Richard Rand (Lincoln: Nebraska University Press, 1986), 242a-5a.
- 43 Levinas, *Ethics and Infinity*, 117.
- 44 Gayatri Chakravorty Spivak, 'The Rani of Sirmur', in *Europe and its Others*, 1, 128.
- 45 Jacques Derrida and Christie V. McDonald, 'Choreographies', *Diacritics* 12:2 (1982), 69.
- 46 *Oxford Literary Review* seminar held with Derrida, Oxford 1979.
- 47 Derrida, *Writing and Difference*, 4; Michel Foucault, *The Order of Things*, xxii-iv and *passim*. In *Of Grammatology* Derrida sets up the category of the West in an explicit binary opposition with the East: '[writing] is to speech what China is to Europe' (25). The force of his argument, however, is to question the distinctness of these categories.
- 48 Derrida, *Writing and Difference*, 91.
- 49 Derrida, *Writing and Difference*, 83.

- 50 Derrida, *Of Grammatology*, 3.
- 51 Derrida, *Of Grammatology*, 120.
- 52 Derrida, 'Structure. Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences' in *Writing and Difference*, 278-93.
- 53 Arnold Toynbee, *A Study of History*, 12 vols. (London: Oxford University Press, 1934-1). Toynbee's early use of the term 'postmodern' is cited by Charles Jencks in *What is Post-Modernism?* (London: Academy Editions, 1986), 3. Today we can find this perspective in Eric Hobsbawm's work, particularly *The Age of Capital 1848-1875* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1985) and *The Age of Empire 1875-1914* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1987).
- 54 Toynbee, *A Study of History*, IX, 410. For an early critique of Toynbee's positivism, see R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946), 159-65.
- 55 cf. Paul Viriho *et al* , *Le Pourissement des sodetis* (Paris: Union generale d'editions, 1975). The loss of European cultural dominance gives a more significant context to Dick Hebdige's argument in *Subculture. The Meaning of Style* (London: Methuen, 1979), that all post-war subcultural phenomena in Britain have been responses to, or identifications with, British Afro-Caribbean culture. For a different view, see Simon During, 'Postmodernism or Post-Colonialism Today. *Textual Practice* 1:1 (1987), 32-7. Since writing this book I have come across Wlad Godzich's Foreword ('The Further Possibility of Knowledge') to the English translation of a collection of Michel de Certeau's essays, *Heterologies: Discourse on the Other*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: Minnesota University Press, 1986). Godzich's Foreword puts de Certeau's work into a context comparable to that sketched out in this introductory chapter, and is recommended to anyone interested in its general argument.

الفصل الثانى

الماركسية ومسألة التاريخ

لم ينتج النقد الأدبى الماركسى نظرية جديدة خلال ما يزيد على عشرين سنة. فمنذ كتاب ماكيرى Macherey الصادر فى عام ١٩٦٦ "نظرية الإنتاج الأدبى" A Theory of Literary Production لم يكن هناك أى إبداع نظرى جوهري. وليس هذا التاريخ وهذه الفجوة أمراً طارئاً بحال من الأحوال.

فطوال جزء كبير من هذا القرن احتكر النقد الماركسى مجال النظرية الأدبية، لسبب بسيط وهو أن الماركسيين كانوا يؤمنون دائماً بقيمته وضرورته الإستراتيجية^(٢). غير أنه منذ ظهور البنيوية structuralism فى الستينيات يزداد اتخاذ النقد الماركسى موقفاً دفاعياً. ومازال علماء الإنسانيات الماركسيين فى كثير من الأحيان يعتبرون البنيوية مجرد هجوم على الماركسية؛ وقد تكون هذه النظرية أكثر إقناعاً ما لم يكن الكثيرون من البنيويين ماركسيين. وفى المقابل فإنه من المؤكد أن الواقع هو وجود عدد قليل من ما أتباع ما بعد البنيوية الماركسيين، مع استثناءات ملحوظة. وإذا كانت الحجج الفكرية الخاصة بما بعد البنيوية قد أخذت تبدو قاطعة ولا سبيل إلى دحضها بحلول أواخر السبعينيات، فقد تبلورت المقاومة فى نهاية الأمر حول مسألة التاريخ. ويبدو أن ما بعد البنيوية نسيته تماماً فى غمار اهتمامها بالنصية.

وأقدم نقد كهذا فى مجال التاريخ هو نقد فرانك لينتريشيا Frank Lentricchia الذى أقام كل ما كتبه عن النقد الحديث على مقدمة منطقية هى "الإنكار المتكرر وشديد التعقيد للتاريخ من جانب مجموعة من المنظرين المعاصرين"^(٣). وسرعان ما أيده تيرى إيجلتون Terry Eagleton الذى زعم فى البداية أن ما بعد البنيوية تمثل "انسحاباً

لذاتياً من التاريخي" (نزعة جمالية)، وبعد عام بلغ الأمر حد "تصفية التاريخ" الأكثر تهديداً والأشبه بالهولوكوست^(٤). وتخطياً لحدود الأدبي، رفض بيرى أندرسون Perry Anderson كذلك ما بعد البنيوية ككل على أساس أنها تمثل "جعل التاريخ عشوائياً"^(٥). وقد نتوقف قليلاً لنسأل: ولكن ما الذى تشير إليه هذه الملاحظة؟ هل يستخدم أندرسون كلمة "عشوائى" بمعناها الرياضى باعتبارها واحداً ضمن سلسلة، أم بمعناها الإحصائى الذى يكون لكل شىء فيه فرصة منفردة؟ لا يبدو ذلك. بل الأرجح هو أنه يستخدمها الاستخدام الأكثر شيوعاً لـ "ليس مرسلاً أو موجهاً إلى اتجاه بعينه؛ لا هدف أو غرض محدد له" (قاموس أوكسفورد) وهو ما يشير إلى أن أية رؤية كهذه للتاريخ لابد أن تكون بلا نهاية، وبالتالي بلا غاية. بعبارة أخرى، فإن ما نتناوله هنا هو دفاع عن إيمان بعقلانية العملية التاريخية. ولابد أن يعمل تاريخ أندرسون طبقاً لمبدأ عقلانى، هو الجدل، وأن يكون متجهاً نحو غاية سوف تكشف عن دلالتها وتجعلها قانوناً. ومن المفترض أن التاريخ بدون هذا الغرض لا معنى له.

وتكرر لغة هذه المقولة على وجه الدقة نفس لغة الجدل النقدي حول الدلالة الأحادية، وهو أنه لابد أن يكون البديل الوحيد لفكرة أن للتاريخ دلالة واحدة هو ألا يكون له دلالة بالمرّة. إلا أنه ليس هناك بطبيعة الحال من يرى أن التاريخ ليس له دلالة، ذلك أن السبب الواضح هو أن أى تفسير كهذا للتاريخ لابد أن يؤكد الدلالة بطبيعة الحال. وما عليه خلاف هو إذا ما كان للتاريخ دلالة باعتباره "التاريخ". قد يكون أحد البدائل هو أنه ربما يتكون التاريخ من دلالات متعددة خاصة بتواريخ محددة بعينها؛ دون أن تكون بدورها بالضرورة جزءاً من دلالة أكبر لفكرة أو قوة أساسية. ولذلك فإن اتهام أندرسون، الذى يجمع بين مفهوم المتباين وفكرة العشوائى، موجّه فى واقع الأمر ضد احتمال أن تكون للتواريخ المختلفة دلالات مختلفة. ولكن ما سبب إنكار أن من الممكن أن تكون للتاريخ دلالات متعددة؟ الواقع أن التاريخ بالفعل له دلالات متعددة؛ ذلك أنه حتى الماركسى الذى يؤمن بإمكانية "العلم" يرى أن هناك تعددية دلالات للصواب والخطأ. ولذلك فنحن لا نتحدث كثيراً عن دلالة واحدة باعتبارها صحيحة مقابل كل الدلالات الأخرى التى هى خطأ. وبنفس الطريقة فإنه حتى "التاريخ" باعتباره نسقاً ما بعد تاريخى يحقق دلالاته الوحيدة عن طريق إدراج مجموعة من المفاهيم الأخلاقية

السياسية مثل "التقدم" و"الحرية الإنسانية" و"الضرورة" وما شابهها التي تشكل حينئذ قاعدة لتنظيم التفسير التاريخي وإجازته، ويبتعد هذا بالنقاش عن أى تعارض بسيط. وبذلك يصبح السؤال الخاص بالتاريخ هو السؤال الأكثر لفتاً للانتباه عن العلاقة بين المعانى المختلفة، والطرق التي يمكن بها، أو لا يمكن، مفصلة هذا الاختلاف وتوجيهه تحت نفس أفق الكلية لإيجاد دلالة واحدة. إذن فإنه إلى أن تحين الساعة الوحيدة التي يجرى فيها إيجاد الدليل الفلسفي على صدق التاريخ، من المحتمل أن يستمر التاريخ باعتباره صورة للماضي وتأويلاً له؛ وليس الصواب والخطأ الماركسيين أو التفسير المحدود الخاص بالمؤرخين الآخرين كافة. وسوف يكون التاريخ بالضرورة كذلك، باعتباره شكلاً من أشكال الفهم، خاضعاً لمجموعة كاملة من المسائل التي تحيط بالتأويل والتصوير والسرد بأية صورة. وهذا هو السبب في تحويل النظريات اهتمامها في السنوات الأخيرة من جديد إلى مسألة تاريخانية الفهم التاريخي، أى إلى وضعه باعتباره تأويلاً أو تصويراً أو سرداً، وبصورة أكثر تشدداً إلى مشكلة الزمانية في حد ذاتها^(٦).

وفي المقابل يستعين لينتريكييا وإيجلتون بالتاريخ بدلاً من "السياسي"، وهو الخارجي العيني concrete الذي يظل خارج "النظرية" غير متأثر بها وقادراً على أن يحيط بها، بل ويبتلعها؛ وكأن التاريخ في وضع يسمح له بالقضاء على النظرية. والتاريخ هنا واضح في حد ذاته وليس بحاجة إلى إفاضة. فنحن جميعاً نعلم ما هو (على ما يبدو). ولكن المشكلة المتعلقة بفكرة أنه من الممكن رفض البنيوية وما بعد البنيوية، بتهمة أنهما تهملان التاريخ، هي أن هذه المقولة ذاتها تهمل التاريخ. ذلك أن التاريخ، كما أشار ألتوسير، كان على الدوام مفهوماً إشكالياً. وسوف تبين أية دراسة لتاريخ "التاريخ" أنه لم يكن لديه في يوم الأيام اليقين المباشر المشار إليه في كل الاستعانة شديدة التكرار بـ "التاريخ العيني" concrete history . ولأنه ليس عينيًا بالمرّة، فهو دائماً المشكلة النظرية^(٨).

ومع ذلك فإن القول بأن البنيوية وما بعد البنيوية أنكرتا التاريخ قول مقنع يلقي قبولاً واسعاً. وهذه المقولة، بإشارتها إلى أن المشكلة مجرد مسألة غياب التاريخ أو وجوده، وكأن التاريخ كياناً يمكن وحسب إضافته أو استبعاده، أو ولوجه أو الخروج منه،

تمر مرور الكرام على حقيقة أن السؤال الواقعي كان يركز دائماً على القضية الأكثر صعوبة بكثير الخاصة بأي نوع من التاريخ، وبأية صفة يمكن أن يكون متوافقاً مع الفكر التاريخي، والواقع أن لوم ما بعد البنيوية على إهمال التاريخ يتضمن في واقع الأمر الشكوى من أنها شككت في التاريخ. ويتضح ذلك أكثر إن نحن بحثناه من منظور ما بعد الحداثة الأكثر عمومية التي تميزت إلى حد كبير بأنها تنطوي على عودة إلى التاريخ، وإن كان باعتباره نسق تصوير. والواقع أن الحداثة modernism ، كما يوحى اسمها (كلمة modern مشتقة من الكلمة اللاتينية modo وتعني في التو، أو من hodie ومعناها اليوم)، هي بالأحرى التي حاولت الاستيقاظ من كابوس التاريخ واضعة نفسها بوعي مقابل الماضي ورافضة أشكال الفهم التاريخي. وما يقال ضد ما بعد البنيوية يكرر في الواقع وحسب لوم لوكاش Lukács الذي عرضه في مقالته التي نشرها عام ١٩٥٧ بعنوان "أيديولوجيا الحداثة" The Ideology of Modernism على أن الحداثة تنطوي على "إنكار التاريخ"^(٩). وإذا كانت اعتراضات لوكاش على الحداثة قد وضعت أساساً لكل الاعتراضات المعاصرة على ما بعد البنيوية، فإن تأثيره المستمر يمكن أن يساعد على فهم سبب تميز التاريخ على وجد التحديد هنا.

٢ - في التاريخ

ومع ذلك، لماذا "التاريخ" بأي حال من الأحوال؟ لماذا لا يكون - من وجهة نظر الماركسية نفسها - الصراع الطبقي، أو الاقتصاد، أو الدولة، أو العلاقات الاجتماعية؟ يعد التركيز على التاريخ باعتباره الأعظم بمثابة إشارة صريحة إلى مصدر تلك المقولات، وهو ليس الماركسية بصورة عامة باعتبارها ممارسة سياسية، وإنما الماركسية الهيجلية الخاصة بالتراث الفلسفي الذي بدأه كتاب لوكاش "تاريخ الوعي الطبقي" History of Class Consciousness الصادر في عام ١٩٢٣. وقد برر لوكاش، بانتقاده الماركسية التقليدية التي اعتبرت الجدل بمثابة قانون خارجي أقرته العلوم الطبيعية، تفوق التاريخ على الاقتصاد باعتباره أهم عنصر في منهج الماركسية. وقد أوجد تأكيداً على الماركسية، باعتبارها منهجاً تاريخياً افترض فكرة الكلية واشترطها، مساراً حدد تاريخ الماركسية الغربية حتى يومنا هذا^(١٠). ويمكن رؤية هذا

التاريخ من ناحية من النواحي باعتباره صراعاً متساوفاً للحفاظ على تراث لوكاش حيث يقوم اعتماد متبادل بين التاريخ والجدل والكلية إلى حد أن كلاً منها ضروري لعمل الآخر في إنتاج علم ماركسي. وتختلف ما بعد البنيوية، التي تشارك بطريقتها الخاصة في تاريخ الماركسية الغربية، فقط من حيث وضعها آثار الصعوبات النظرية المتضمنة في الصدارة بدلاً من كبتها سعيًا وراء نموذج مثالي لا يتحقق.

ويرى لوكاش أنه يمكن رؤية التراث كذلك على أنه يورث لعنة ما. وقد جعل الإصرار على كون التاريخ كلية - وهو ضروري إذا كانت المادية التاريخية ستبرر نفسها باعتبارها صادقة - الماركسية ذات نسق هش كان يوشك أن يتفتت منذ البداية. وتعريف الفكر الفرنسي الحديث وحده بأنه "منطق التفكيك" *logic of disintegration*، كما فعل بيتر ديوز Peter Dews مؤخرًا، يغطي على حقيقة أن هذا المنطق أساسى بالنسبة للماركسية نفسها؛ فهو الآخر المظلم الذي لا يمكن استيعابه بالنسبة لـ "نسق الكلية" الخاص بها^(١١). إلا أنه إذا كان لوكاش قد وضع هذا العبء النظري على كاهل الماركسية الغربية، فالمفارقة أنه كتب بالفعل سرد تاريخها اللاحق في كتابه السابق ما قبل الماركسي "نظرية الرواية" *Theory of the Novel* في عام ١٩٢٠. ومن المستحيل أن نرى في ذلك العمل بوضوح العلاقة بين إصراره على الكلية والجمالي الرومانسي الخاص بالكلية باعتباره ضرورة داخلية تقوّل الأعمال الفنية كافة. والأهم هو أن الكلية تُعرّف من ناحية غياب الإنسان الحديث الموجود في علاقة اغتراب عن العالم. وتتكون الرواية حسبما يقوله لوكاش من السعي لتحقيق الوحدة، وهي حالة وجود مفقودة تصوّر له، كما لكثير من الرومانسيين الألمان، من خلال صورة مثالية لليونان الكلاسيكية يقطعها من حين لآخر اقتحام متصل من الانقطاع المغاير. ويقول لوكاش إن الرواية يمكنها تخطي تهديد التشظي من خلال تأكيد الزمانية المستمرة هذا، إلا أنه يصيغ في الوقت ذاته العملية في بنية سقوط: "فما إن تتفكك هذه الوحدة حتى لا يمكن أن تكون هناك كلية وجود عفوية"^(١٢). وهذا الكلام الذي من الواضح أنه من الممكن مقارنة أصوله في الرومانسية الألمانية بأصول ماركس، يشير إلى الصعوبة التالية بالنسبة للماركسية نفسها، وهي أنه لا يمكن تعويض فقدان كلية الوجود "العفوية" أبدًا. ولذلك فإن الاعتراضات على ما بعد البنيوية تمثل على أحد المستويات أحدث صورة من صور الحنين الرومانسي إلى كلية الوجود المتماسكة هذه.

ويساوى تاريخ الماركسية الغربية تاريخ محاولات توفير وسيلة لتجاوز ظرف الاغتراب وتحقيق تلك الكلية المفقودة، ليس من خلال المفارقة أو الزمانية المتجانسة المشيئة reified ، كما فى رواية لوكاش، بل طبقاً لصياغته الخاصة للماركسية، من خلال التاريخ والوعى الطبقي. إلا أن المشكلة هى أن الكلية المكونة ليست أكيدة أبداً، ويظل وضعها متناقضاً تناقضاً ظاهرياً على الدوام. ويشير ظهور كتاب "التاريخ والوعى الطبقة" فى ذروة الحركة الحداثية إلى أن الدرجة التى كان لوكاش يجعل بها التاريخ كلياً فى نفس اللحظة التى كانت فيه عملية نقض الكلية قد بدأت بالفعل؛ حتى فى الإمكانات المبالغ فيها الخاصة بكتاباته. ولذلك فإن لوكاش فى كتابه "الرواية التاريخية" The Historical Novel الصادر فى عام ١٩٣٧ يرفض ما أسماه "إغراء قوياً جداً لتجربة وإنتاج كلية مكتملة اكتمالاً بعيد المدى" باعتباره وهمًا، داعياً بدلاً من ذلك إلى تركيز وتكثيف ضخ لـ "الأحداث الخارجية غير المهمة"^(١٣). ولا تتبع علاقتها بالكلية من خلال شكل المجاز المرسل - التفصيلية النمطية التى يمكن حينئذ تسميتها مجازاً بصورة عامة - بل ينبغى استخلاصها، كما يقول لوكاش، من خلال السرد الذى يرسم العلاقة بين هذه اللحظات من الواقع الإمبريقي وقوانين التاريخ العامة باعتباره كلية ويوسعها. وتعتمد تاريخانية لوكاش على حل هذا التوتر الذى بين فكرة التاريخ والتفصيلية المفردة. غير أن عدم قابلية الفكرة والحدث للقياس أساساً يعاود الظهور بصورة مزعزعة فى هذا التحويل للتاريخ إلى سرد، حيث يقطع كل اضطراب فى الكتابة بزمانية الحدث المتقطعة والفاصلة التى لا يمكن استيعابها.

أصبح لهجوم لوكاش المبكر على النزعة الاقتصادية للماركسية، الذى تراجع فيما بعد فى ظل انتقاد من النزعة التقليدية اللينينية الخاصة بالكومنترن Comintern ، تأثير كبير فى فترة ما بعد الحرب بين المفكرين الماركسيين الذين كانوا يسعون إلى إعادة تعريف نزعة إنسانية ماركسية جديدة مقابل النزعة الاقتصادية الخاصة بالاستالينية التى كان اسم لوكاش نفسه قد ارتبط بها فى ذلك الوقت. وكان من أبرز هؤلاء المفكرين سارتر الذى أعلن بروح لوكاش أن "لا بد من إذابة كل من علم الاجتماع والنزعة الاقتصادية فى التاريخ"^(١٤). واليوم وبعد تأكيد تفوق التاريخ على كل ما عداه - الصراع الاقتصادى وحتى الطبقي - داخل الخطاب الماركسي، يمكننا عادة تتبع

جذوره هو وما يصاحبه من دفاع عن النزعة الإنسانية حتى الماركسية ذات الشكل الوجودي السارترى، وليس مفاجئاً على سبيل المثال أن نكتشف أن المقولة الخاصة بتجاهل ما بعد البنيوية للتاريخ طرحها هؤلاء الذين يمكن ربط تكوينهم الفكري بالنزعة الإنسانية الماركسية الوجودية الخاصة باليسار الجديد في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات^(١٥).

غير أن حالة سارتر توضح بشدة أن مقولة العودة للتاريخ يمكن أن تنجح بالفعل فقط من خلال شكل من فقدان الذاكرة التاريخية ينسى بسهولة أنه كان من المستحيل تقريباً العثور على التاريخ، وسوف يبين أى بحث تاريخي أن التاريخ كان على الدوام مفهوماً إشكالياً بالنسبة للماركسية، وليس شيئاً له وضع الوجود "العيني" خارج النظرية وفيما بعدها. ويمكن بيان ذلك بالنسبة للوكاش أو في الواقع بالنسبة لماركس نفسه^(١٦). ولكن في سياق تجاهل ما بعد البنيوية المزعوم للتاريخ يكون من الأنسب قصر نقاشنا على الماركسية الخاصة بفترة ما بعد الحرب، وفي هذه الفترة كذلك كان التاريخ دائماً المشكلة التي لا حل لها؛ وهذا هو سبب وضع كل من البنيوية وما بعد البنيوية داخل المسار العريض الخاص بماركسية ما بعد الحرب التي اتخذت شكل البحث الدائم في مفاهيم التاريخ وحتى إمكانية وضع مفاهيمه ذاتها.

٣ - أزمة الستالينية

صيغت ماركسية سارتر الوجودية نفسها، كما قال مؤخراً رونالد أرونسون Ronald Aronson ، رداً على الانتقادات الموجهة لوظيفة التاريخ في عمله من موريس ميرلو بونتي Maurice Merleau Ponty "ما بعد الماركسي" في غير أوانه بعد الحرب. فقد اتهم ميرلو بونتي في كتابه "مغامرات الجدل" Adventures of the Dialectic (١٩٥٥) سارتر مؤلف كتاب "الشيوعيون والسلام" The Communists and Peace (١٩٥٢) باستخدام أنطولوجيا وجودية لتبرير الشيوعية "باعتبارها جهداً طوعياً بالكامل لتجاوز التاريخ ولتدميره وإعادة خلقه".

يرى سارتر أن الشيوعية تعمل على وجه الدقة عن طريق
رفض أية إنتاجية للتاريخ وعن طريق جعل التاريخ النتيجة
المباشرة لإرادتنا، مادام بالإمكان فهمه. وبالنسبة لما تبقى، فهو
غموض يستعصى على الفهم^(١٧).

ويقول مارلو بونتى إن سارتر تحاشى من خلال "ذاتية الشديدة" المزايم التقليدية
الخاصة بكون الماركسية تحقيقاً للتاريخ؛ وبالتالي تلك المزايم الخاصة بمشكلة العلاقة
بين الماركسية والستالينية. ومع زيادة التعرف على طبيعة النظام الستالينى الواقعية،
أصبحت التقسيمات الأيديولوجية الخاصة بأوروبا ما بعد الحرب من السطحية بحيث لا
يمكن الحفاظ عليها، بل إن الموقف التسويفى الذى اتخذه بعد الحرب ماركسيون كثيرون،
منهم ميرلو بونتى نفسه فى كتابه "الإنسانية والرعب" Humanism and Terror (١٩٤٧)،
لم يعد بالإمكان الدفاع عنه^(١٨). وكانت الستالينية تمثل مشكلة للماركسية يمكن القول
إلى حد ما بأنها لن تبرأ منها أبداً، حيث كانت المعضلة هى أنه إذا كانت الماركسية
صادقة، كما تزعم هى، فكيف ينتهى الحال بأول دولة ماركسية بأن تكون ستالينية؟
وأساساً هناك موقفان يمكن اتخاذهما فيما يتعلق بهذا الانفصام الذى لا سبيل
للقضاء عليه بين النظرية والتطبيق: فإما أن الماركسية غير صادقة، أو أن ماركسية
روسيا الستالينية ليست ماركسية صحيحة. إلا أن الخيار الثانى كان يمثل مشكلة
خطيرة، حيث يؤدى إلى السؤال الآخر وهو كيف يمكن أن تكون هذه الماركسية غير
صادقة؛ بمعنى أنه كيف يمكن أن يكون التاريخ، فى العمليات الموضوعية التى تؤمن
بها الماركسية العلمية إيماناً كبيراً، غير جدلى بما يكفى لإنتاج الستالينية من ثورة
أكتوبر؟ كيف أخفق التاريخ فى وضع نهاية للتاريخ؟ وكان رد ميرلو بونتى هو القول
بأن التاريخ نفسه أوضح أن الفلسفة الماركسية بها عيوب؛ ولذلك لابد أن تتخلى هذه
الفلسفة عن ادعاء الصدق^(١٩). وحينئذ يكون من المفارقة أن المسار الذى يفرز فى
الوقت الراهن المقولة الماركسية بأن ما بعد البنيوية تهمل التاريخ هو نفسه من وضع
الزعم القائل بأن التاريخ أبطل الماركسية ذاتها.

وفى هذا السياق أصبح التحدى الأكبر الذى يواجه الماركسية هو كيفية تفسير
"انعطاف" detour الماركسية عن نفسها، وهى المسألة التى كان مشروع سارتر سيتحطم
عليها فى المجلد الثانى من "نقد العقل الجدلى" Critique of Dialectical Reason .

وكان انحراف ستالين المشئوم هو الذى أدى إلى السلسلة الكاملة من المحاولات التى قام بها الماركسيون الأوروبيون للعودة إلى ماركس؛ حيث كان المثال الواضح فى فرنسا هو سارتر وألتوسير، وفى ألمانيا مدرسة فرانكفورت. ومن ناحية أخرى فقد رفض ميرلو بونتى، الذى يقول بأن هناك ماركسية واحدة فقط، هى الستالينية، يمكن القول بأنها نتاج التاريخ الفعلى، أى احتمال لمحاولة تعريف أية ماركسية جديدة أكثر أصالة كما حاول أن يفعل العائدون إلى الماركسية. وطبقاً لما يقوله ميرلو بونتى، فإن الماركسية الأكاديمية الغربية، بدءاً من لوكاش، لا تشبه إلا إنتاج "أفكار ليست لها نظائر تاريخية" (٢٠٤). ولذلك فهو ينكر أية محاولة للشروع فى الفصل المضنى للماركسية "الأصيلة" عن الماركسية التقليدية أو الرسمية "الزائفة"، حيث يختار بدلاً من ذلك التأكيد على تناقض الماركسية ذاتها. ويرى ميرلو بونتى أنه ليس هناك إنكار يحل انقسام الماركسية بين نظريتها وتاريخ ممارستها، الذى يقول إنه هو نفسه يعمل انطلاقاً من الالتباس النظرى بين التاريخ باعتباره عملية خاصة بالضرورة الطبيعية والتاريخ بصفته نتاجاً للتطبيق الإنسانى. كما يؤكد على أن هذه الصراعات يمكن إرجاعها إلى عمل ماركس نفسه وإن برزت فى الفروق بين ماركسية لوكاش الغربية وتقليدية اللينينية الماركسية. وهكذا تعنى مقولة ميرلو بونتى الاعتراف بقدر معين من الالتباس فى دعاوى الصدق الماركسية، التى لم يعد بإمكانها المطالبة بإعفائها من التمهيص النقدى، وأدت بالتالى إلى شكل مبكر مما كانت توصف، حتى فى ذلك الوقت، بأنها "ما بعد الماركسية".

لهذا السبب لم يرفض ميرلو بونتى، الذى تتضح بشدة توقعاته الخاصة بما بعد ماركسية لاحقة، الجدل فى حد ذاته، ولا التاريخ، وإنما الجدل المطلق باعتباره مبدأً مستقلاً كان يُفترض أن ينتج السرد الضخم الخاص بالتاريخ:

لم يكن الوهم سوى الاندفاع فى حقيقة تاريخية - مولد
البروليتاريا وتطورها - والمعنى الكلى للتاريخ، والاعتقاد بأن
التاريخ نفسه ينظم شفاءه، وأن سلطة البروليتاريا سوف تجمع
نفسها، أى نفى النفى (٢٠٥).

وفى مقارنة مستفزة لفشل الثورتين الفرنسية والروسية، قال إن المشكلة تنبع من حقيقة أنه لا يمكن لأية طبقة، بروليتارية كانت أم برجوازية، أن تصبح الطبقة الحاكمة دون أن تأخذ على عاتقها بعضاً من الدور التاريخي للطبقة الحاكمة؛ وخاصة إذا كانت ترى فى الوقت ذاته أن "التاريخ يحمل شفاءه فى داخله".

**افتراض أنه سيكون بمقدور البروليتاريا الدفاع عن
دكتاتوريتها ضد التشابك والتعقد هو افتراض أن فى التاريخ
نفسه مبدأ ضخماً ومحدداً ينزع عنه الغموض ويلخصه ويحققه
ويقلقه (٢٢١).**

وبدلاً من ذلك اقترح ميرلو بونتي جدلاً مفتوحاً يعترف بالتباس الماركسية ويتخلى عن المطالبة بالمنطق الجدلى الخاص بالتاريخ باعتباره تقدماً للحقيقة الموضوعية^(٢٠). أو بعبارة أخرى، أكد ميرلو بونتي على أن الماركسية يمكنها فقط تشكيل كليتها من خلال انعطافاتها الدائمة عن نفسها.

الهوامش

- 1 Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, trans. Geoffrey Wall (London: Routledge and Kegan Paul, 1978); first published in French in 1966. This is not to say, of course, that there have not been works of Marxist criticism. only that there has been no new theory of Marxist criticism. For a discussion of Fredric Jameson's *The Political Unconscious. Narrative as Socially Symbolic Act* (London: Methuen, 1981) see Chapter 5; Frank Lentricchia's *Criticism and Social Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), as he himself notes, is 'unrecognizably Marxist' (6); for 'Cultural Materialism', see Chapter 5.
- 2 The classic, and highly influential, position which rejects theory in literary criticism altogether was spelt out by F.R. Leavis in his debate with Rene Wellek (Rene' Wellek, 'Literary Criticism and Philosophy', *Scrutiny* 5 [1937], 375-83, and F.R. Leavis, 'Literary Criticism and Philosophy: A Reply', *Scrutiny* 6 [1937], 59-70).
- 3 Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), xiii.
- 4 Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1983), 150; and *The Function of Criticism: From 'The Spectator' to Post-Structuralism* (London: Verso, 1984), 96.
- 5 Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983), 48.
- 6 On history as hermeneutics see in particular Martin Heidegger, *Being and Time* trans. John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), Edmund Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), Paul Ricoeur, *History and Truth*, trans. Charles A. Kelbley (Evanston: Northwestern University Press, 1965), Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Garrett Barden and John Cumming (New York: Crossroad, 1975), Jacques Derrida, *Edmund Husserl's 'Origin of Geometry': An Introduction*, trans. John P. Leavey (Stony Brook, N.Y.: Nicholas Hays, 1978). On history as representation see Michel Foucault, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, trans. anonymous (London: Tavistock Publications, 1970), and *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith (London: Tavistock Publications, 1972). On history as narrative see A.J. Greimas, 'On Evenemential History', in *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*, trans. Paul J. Perron and Frank H. Collins (Minneapolis: Minnesota University Press,

1987), 20~13, Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), and Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, 3 vols, trans. Kathleen McLaughlin *et al.* (Chicago: University of Chicago Press, 198~8).

Louis Althusser and Etienne Basilar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 93.

- 8 Another concept problematized by poststructuralism and therefore, according to a common misconception, altogether excised by it, would be that of the subject. For further discussion see Chapter 4.
- 9 Georg Lukacs, 'The Ideology of Modernism', in *The Meaning of Contemporary Realism*, trans. John and Necke Mander (London: Merlin Press, 1963), 21. Further parallels could be drawn with Lukacs' other related reproaches - a preoccupation with formal elements, the attenuation of the 'real', the dissolution of subjectivity, etc.
- 10 Lukacs, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone (London: Merlin Press, 1971), 9-10.
- 11 Lukacs, *History and Class Consciousness*, 27.
- 12 Lukacs, *The Theory of the Novel. A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, trans. Anna Bostock (London: Merlin Press, 1978), 38. The paradoxes of Lukacs' argument are explored by Paul de Man in his essay 'George Lukacs's *Theory of the Novel*' in *Blindness and insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (New York: Oxford University Press, 1971), 51-9. For the most comprehensive treatment of Lukacs, see Jay Bernstein, *The Philosophy of the Novel: Lukacs, Marxism and the Dialectics of Form* (Brighton: Harvester Press, 1984).
- 13 Lukacs, *The Historical Novel*, trans. Hannah and Stanley Mitchell (London: Merlin Press, 1962), 41-2.
- 14 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason. I: Theory of Practical Ensembles*, trans. Alan Sheridan Smith (London: New Left Books, 1976), 716.
- 15 In Britain the argument comes from the 'New Left' of the 1950s which was organized around two journals committed to 'socialist humanism'. *The New Reasoner* and *Universities and Left Review*. In 1959 they amalgamated to form the *New Left Review*. Those associated with these journals included E.P. Thompson, Ralph Samuel, Raymond Williams, Stuart Hall, and Perry Anderson (see the latter's *Arguments Within English Marxism* [London: New Left Books, 1980, 131-56] for further details and for an account of the split which developed among the editors). The early books of both Terry Eagleton and Frank Lentricchia were written from a position of existentialist humanism (Terence Eagleton. *Shakespeare and Society*.

- Critical Studies in Shakespearean Drama* [London: Chatto and Windus, 1967] and Frank Lentricchia, *The Gaiety of Language. An Essay on the Radical Poetics of WB. Yeats and Wallace Stevens* [Berkeley: University of California Press, 1968]).
- 16 For such an account of Lukacs, which appeared too late for consideration here in its more general claims, see John Grumley, *History and Totality: Radical Historicism from Hegel to Foucault* (London: Routledge, 1989).
- 17 Ronald Aronson, *Sartre's Second Critique* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), ~32; Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bien (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 7, 97-8; Sartre, *The Communists and Peace, With an Answer to Claude Lefort*, trans. Irene Clephane (London: Hamish Hamilton, 1969). *The Communists and Peace* was also attacked from the perspective of a Marxism critical of Stalinism and the Party by Claude Lefort in 'Le Marxism et Sartre' *Les Temps Modernes* 89 (1953), 1541-70. Sartre's reply to Lefort followed immediately in the same issue of *Les Temps Modernes* 1571-1629; his response to Merleau-Ponty took rather longer - the two *Critiques* - but Simone de Beauvoir provided a more speedy riposte on his behalf in 'Merleau-Ponty et le pseudo-Saitrisme', *Les Temps Modernes* I 1-5 (1955), 2072-122. See also Sartre's later essay 'Merleau-Ponty'; in *Situations*, trans. Benita Elsier (London: Hamish Hamilton, 1965), 225-326. The best analysis of the arguments between Sartre and Merleau-Ponty can be found in David Achard's *Marxism and Existentialism: The Political Philosophy of Sartre and Merleau Ponty* (Belfast: Blackstaff Press, 1980).
- 18 Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, trans. John O'Neill (Boston: Beacon Press, 1969). For accounts of French post-war Marxism see David Caute, *Communism and the French Intellectuals, 1914/1960* (London: Deutsch, 1964), George Lichtheim, *Marxism in Modern France* (New York: Columbia University Press, 1966), Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser* (Princeton: Princeton University Press, 1975), and Arthur Hirsh, *The French New Left: An Intellectual History from Sartre to Gorz* (Boston: South End Press, 1981); for Merleau-Ponty see Achard, *Marxism and Existentialism*, Sonia Kruks, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty* (Brighton: Harvester, 1981), and James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism* (London: Macmillan, 1985).
- 19 Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, 91~. Further references will be cited in the text.
- 20 What did this mean in political terms? A new, 'noncommunist', left with a 'new revolutionary flow' of repetition rather than teleology: for 'even if the Marxist dialectic did not take possession of our history, even if we have nowhere seen the advent of the proletariat as ruling class, the dialectic continues to gnaw at capitalist

society' (228). Despite his opposition to the Algerian war and to de Gaulle, Merleau-Ponty himself, however, lapsed into political silence. Although he had anticipated and enabled much of the critical scepticism that was to be deployed in the sixties and seventies, the implications of his position for a radical politics of the left still had to be thought through. .

الفصل الثالث

مبالغات سارتر

وهكذا يكشف العالم والإنسان عن نفسيهما عن طريق
المشروعات. وكل المشروعات التي قد نتحدث عنها تنحصر في
مشروع واحد، هو مشروع صنع التاريخ.

جان بول سارتر^(١)

اتخذ سارتر المسار المعاكس لميرلو بونتي وسعى في المقابل إلى تعريف ماركسية
أصلية جديدة. وكان مشروعه في كتاب "نقد العقل الجدلي" (١٩٦٠) بمثابة دفاع
فلسفي عن الماركسية وفكرها الجدلي من خلال مطالبتها بأن تكون التفسير المشروع
الوحيد للتاريخ، فهي "الفلسفة التي لا يمكن تجاوزها في زماننا"^(٢). إلا أن سارتر لم
يكن أكثر استعداداً من ميرلو بونتي كي يستعيد ما يوصف بأنه العضوانية
organicism الماركسية، التي تتطور فيها قوانين التاريخ تبعاً لقوة الدفع المستقلة
الخاصة بها. ولعدم رغبة سارتر في عرض التاريخ باعتباره قانوناً متجاوزاً خارج
الإنساني، فقد كان حريصاً على تمييز دعاواه عن إضفاء إنجلز Engels الشرعية على
الجدل باعتباره قانون الطبيعة^(٣). ذلك أنه كان يسعى في المقابل لإثبات أن التاريخ يحقق
مساره ودلالته بناءً على أعمال الناس، حتى ولو كان الناس هم في الوقت ذاته كذلك
نتاج التاريخ. وكان ميرلو بونتي قد اتهم سارتر الوجودي بإنكار التاريخ ومحاولة
تجميع كل شيء في المقابل "عن طريق بطولة الأنا اليائسة وحسب". ولذلك حاول سارتر
بيان أن الأمرين ليسا متقابلين. فهو يقول إن الجدل من نتاج الذاتية الإنسانية وليس
محفوراً داخل التاريخ نفسه، كما يؤكد في الوقت نفسه حقيقة ما تقوله الماركسية

عن وجود تاريخ واحد له دلالة واحدة؛ أى ذلك التاريخ الذى تعود فيه الاختلافات كافة باعتبارها متشابهة، ولذلك يتوقف كل شىء على قدرة سارتر على تأكيد الاعتماد المتبادل الخاص بهذين الادعاءين.

وفى مستهل كتاب "النقد" أعلن سارتر أن "هناك أزمة فى الماركسية". ويصف سارتر هذه الأزمة، التى ليست الأولى ولن تكون الأخيرة، بأنها نتيجة مفارقة أصبحت فيها المادية التاريخية "فى الوقت ذاته الحقيقة الوحيدة الخاصة بالتاريخ وتردد الحقيقة" (١ ، ١٩). وفى الوقت الراهن قد نقول إنه اتضح أنه مختلف عن نفسه. وكانت تلك هى المعضلة التى اكتشفها ميرلو بونتي؛ ولكن بدلاً من أن يشكك سارتر فى حقيقة الماركسية، سعى إلى إزالة ترددها. فقد قال إنه رغم تفسير المادية التاريخية لأشكال الواقع الإنسانى وظروفه بطريقة مرضية ، فهى لم ترسخ قط مشروعية وجودها من الناحية النظرية، ولم تبين فى يوم من الأيام أنها لا تشكل جوهر الواقع فحسب وإنما صورته المنطقية كذلك. ولذلك فإنه لكى يثبت سارتر حقيقة الإجمال المرتقب للتاريخ فى دلالة واحدة، كانت مهمته الفلسفية الأولى وضع أساس من الناحية الإستمولوجية لمقولته عن طريق إثبات مشروعية الجدل نفسه، وبالتالى بيان ليس فقط أن التاريخ قابل للفهم من الناحية الجدلية، بل كذلك السبب فى أنه ينبغى أن يكون بالضرورة أيضاً. وطبقاً لما يقوله سارتر فإن "الجدل منهج وحركة داخل الشىء" (١ ، ٢٠). وتؤكد الماركسية فى الوقت نفسه أن كلاً من نسق المعرفة وبنية الواقعى جدليان، غير أنها لم تثبت نسق المعرفة؛ فهى تقيم ادعاءها بدلاً من ذلك على "الجدل الدوجماتى" الخاص بالعلوم الطبيعية. وبناء على ذلك فإن جزءاً كبيراً من المجلد الأول من "النقد" مشغول بمحاولة إثبات الجدل بديهياً باعتباره المنهج الكلى وقانون الأنثروبولوجيا، حيث يحل محل المنهج الذى قدمه كانط من قبل للعقل التحليلى^(٤). ويعلن سارتر أن المجلد الثانى سوف يثبت "حقيقة التاريخ" (١ ، ٥٢):

سوف يحاول إثبات أن هناك تاريخاً إنسانياً واحداً ذا حقيقة واحدة ووضوح واحد؛ ليس عن طريق مراعاة المضمون المادى لهذا التاريخ، بل من خلال بيان أن التعددية العملية، مهما كانت، لابد أن تجمع نفسها باستمرار من خلال إضفاء الصفة الذاتية على تعدديتها على كل المستويات. (١ ، ٦٩)

ولذلك فالمهم هو إضفاء المشروعية على الماركسية لبيان أنها ليست مجرد منهج تفسير، ولا حتى أفضل منهج للتفسير يمكنه تبرير الحقائق ومسار التاريخ كأنجح ما يكون التبرير، وإنما الإثبات بديهياً أن التاريخ يعمل طبقاً للبُنى الجدلية، ولبیان "لحظات علاقاتها البينية، والحركة الأسرع والأكثر تعقيداً التي تجملها، وأخيراً نفس اتجاه الإجمال، أى دلالة التاريخ وحقيقته" (١، ٦٩). ولو كان النجاح قد تحقق لسارتر لرسخ العقل الجدلي بالنسبة للعلوم الإنسانية بنفس النجاح الذي رسخ به كانط العقل التحليلي فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية. غير أنه عجز عن القيام بذلك. وعاد التردد الذي سعى سعياً حثيثاً للقضاء عليه يشغله بشكل متزايد؛ إذ لم يمكنه بيان كيفية وصول إجمال الكلية الدائم في يوم من الأيام إلى لحظة الحقيقة المطلقة الخاصة به.

ومن المؤكد أن مطالبة سارتر بالمشروعية الدائمة للماركسية باعتبارها منهجاً للفهم كانت تعنى أن عليه التجاوب مع المشكلة الستالينية. وكانت مطالبته هي المحاولة الأولى لتفسير الستالينية باعتبارها انحرافاً من خلال أشكال التحليل الماركسي نفسه^(٥). وبدلاً من رفض الماركسية بناء على دحض التاريخ لها، كما فعل ميرلو بونتي، سعى هو لتبرير الستالينية من خلال التحليل الجدلي للتاريخ المحدد الخاص بالاتحاد السوفيتي منذ الثورة. فقد قال إن النظرية والتطبيق أصبحا منفصلين، مما أدى إلى أن النظرية باتت "متييسة" بينما صار التطبيق "أعمى" و"مجرداً من المبادئ". (١، ٥٠) وكما يقول سارتر، إذا أصبح الجدل مسدوداً فإن فهم انعطافه يمكن أن يتحقق رغم ذلك من خلال استخدام المنطق الجدلي حسب. ولذلك فقد سعى إلى إثبات أن بنية التاريخ جدلية بالضرورة وأنه من الممكن كذلك بيان المسار الفعلي للتاريخ. ولكن عند محاولة اكتشاف سبب اتباع الثورة السوفيتية السبيل الذي اتبعته، وجد نفسه يصل إلى نتيجة مؤداها أن الستالينية كانت ضرورية في ظروف التاريخ، وليست انحرافاً "زائفاً". وما إن شرع في بيان كيف كانت الماركسية من خلال فهمها لبنية التاريخ في وضع يسمح لها بالتنبؤ بالمستقبل حتى انتهى إلى عدم وجود ضمان لأن يعد التاريخ بأي شيء أفضل مما حدث بالفعل.

. كانت الوحدة سهلة إبان المقاومة، لأن العلاقات كادت تكون واضحة وصريحة. فعلى النقيض من الجيش الألماني أو حكومة فيشي، حيث كانت العمومية الاجتماعية social generality هي السائدة، كما هو الحال في كل أجهزة الدولة، كانت المقاومة تمثل ظاهرة نادرة لادرة للعمل التاريخي الذي ظل فردياً. وكانت عناصر العمل السياسي السيكولوجية والأخلاقية هي العناصر الوحيدة التي تظهر في هذا السياق، مما يعد سبباً في أن المفكرين كانوا أقل ما يكونون ميلاً إلى السياسة إن هم شوهوا في المقاومة. فقد كانت المقاومة بالنسبة لهم تجربة فريدة، وكانوا يريدون الاحتفاظ بتجربتها في السياسة الفرنسية الجديدة، لأن هذه التجربة أفلتت من المعضلة الشهيرة الخاصة بالوجود والعمل التي تواجه المفكرين كافة إزاء العمل.... ومن الواضح إلى حد كبير أن هذا التوازن بين العمل والحياة الشخصية كان يرتبط ارتباطاً قوياً بظروف العمل السري فحسب، ولا يمكن أن يبقى بعده. وبهذا المعنى لابد أن يقال إن تجربة المقاومة عززت أوهام ١٩٣٩، بجعلها إيانا نصدق أن السياسة علاقة بين إنسان وإنسان أو بين وعى ووعى، وغطت على حقيقة قوة التاريخ المدهشة التي علمنا إياها الاحتلال في سياق آخر^(٦).

إذا كان ميرلو بونتي قد أشار هنا بالفعل إلى الأساس التاريخي لما أصبح مشروع سارتر في كتاب "النقد"، فقد كانت المشكلة النظرية التي أعقبت ذلك هي كيفية توحيد المفاهيم الماركسية التقليدية الخاصة بالحمية الاقتصادية والضرورة التاريخية بفردية عمل سارتر السابق، أي الفكرة الوجودية الخاصة بالذات الأصيلة وإمكانية اختيار الفرد لحيته؛ أي كيفية موضعة الممارسة الإنسانية داخل الحمية التاريخية، والتوفيق بين الفردي والاجتماعي، أو بين فكرة الفعل وفكرة الضرورة، أو بين الحرية والتاريخ^(٧)؟ ويرى الفكر الماركسي أو الهيغلي أن هذا التناقض الذي يعود إلى زمن

بعيد ينبغي أن يكون قابلاً للحل من خلال عمليات المنطق الجدلي^(٨). وبعد أن يستشهد سارتر بملاحظة ماركس الشهيرة في كتابه "الثامن عشر من برومير" *The Eighteenth of Brumaire* ، وهي أن "الناس يصنعون تاريخهم ... ولكن في ظل ظروف ... محددة ومنقولة من الماضي"، أشار هو إلى أن هذا يوحي بـ "الوحدة الدائمة والجدلية الخاصة بالحرية والضرورة" (١ ، ٣٥). وبناء على ذلك حاول سارتر الابتعاد بالماركسية عن النظريات التقليدية الخاصة بالاحتمية المطلقة في اتجاه تفوق مفهوم "التاريخ"، الذي يمكن أن يتضمن كذلك مفهوماً خاصاً بالأداة الإنسانية وبالتالي بمفصل الفردي بالاجتماعي والحرية بالاحتمية، بينما يظل كلية كما كان بالنسبة للوكاش، أي عملية ذات دلالة وغاية محددين.

وفي الوقت الراهن تعود طوعية سارتر لتحظى بالرضا إلى حد ما نتيجة للرجعة في استعادة أنساق الأداة والذات، وهو ما يسير جنباً إلى جنب مع الرغبة في الإفلات من أنساق أدورنو أو التوسير أو فوكو التي تبدو كلية. كما يلقي تأكيد سارتر على دور الذات قبولاً كذلك لأن الكثيرين ممن لم يعودوا مستعدين لإقرار نظرية عامة للتاريخ باعتبارها تقدم السرد المفرد للصراع الطبقي قد أخذوا يقرون بدلاً من ذلك العودة إلى معادله *correlative* ، أي الذات، تقريباً باعتبارها ثانياً أفضل شيء في غياب التاريخ نفسه^(٩). ولكنها تزال تتركنا مع المشكلة الحرجة التي كان على سارتر أن يحلها، وأعنى بها كيفية ربط الوعي الإنساني بعمليات التاريخ بحيث يقال إن الوعي الإنساني هو فاعل صنع التاريخ.

كيف يمكن لهذا أن يحدث؟ وكما قال سارتر في كتابه "ما هو الأدب؟"، "لم يدرك الإنسان الصانع *homo faber* أفضل مما يدرك الآن أنه صنع التاريخ وأنه لم يشعر قط بأنه لا حول له ولا قوة قبل التاريخ"^(١٠). فكيف يصنع الإنسان التاريخ إذا كان التاريخ هو الذي يصنعه؟ اعتبر سارتر أن المادية الجدلية التقليدية تتخذ السبيل السهل بمجرد التخلص من الأول لمصلحة الثاني، مما يجعل الإنسان منتجاً سلبياً تحدده الظروف الاقتصادية بشكل تام. ولعدم رغبة سارتر في السير وراء ميرلو بونتي بإسقاط الثاني لمصلحة الأول، فقد قال إنه بإمكان الإنسان أن يكون كلاهما في ذات الوقت من خلال حركة التطبيق العملي *praxis* ، أي الأفعال المقصودة التي تنتج أثراً مادية^(١١).

وقد أطلق على نتيجتها، التى يصبح بموجبها التطبيق العملى تاريخاً محدداً، "الخامد التطبيقى" practico-inert ، وهو ما يعنى به الظروف المادية التى هى من خلق تطبيقات عملية سابقة ثم خلقت منها ظروف للتطبيق الجديد. وبذلك يكون الفرد مُجمل totalizer ومُجمل totaled ، حيث يجمع بسرعة ومهارة بين الحرية والضرورة. ومع أن هذا يحل بطريقة مرتبة مشكلة كيفية صنع الإنسان للتاريخ فى نفس الوقت الذى يصنعه فيه التاريخ، فهو لا يجيب عن السؤال الأكبر الخاص بكيفية عمل تعددية المنتجات الفردية، "الإجماليات"، وكيفية إجمالها هى نفسها فى إجمال شامل يقتضيه منطق العقلانية الجدلية؛ بدلاً من أن تكون الحركات الاعتباطية العمياء التى تمحو نفسها بنفسها، الخاصة على سبيل المثال بإرادة هاردى Hardy الفطرية. ولا تجيب القضية الأساسية التى يطرحها سارتر، وهى أن "التاريخ يؤثر باستمرار على إجماليات الإجماليات" (١٥ ، ١)، فى حد ذاتها على ما وصفه رونالد أرونسون بحق بأنه السؤال الموجه لسارتر: "كيف تنتج الأعمال المنفصلة المتعارضة تاريخاً، وكيف تؤدي الإجماليات الفردية إلى الإجمال (وكذلك التقدم، واتجاه التاريخ، وحقيقته ودلالته)" (١٢)؟

إن أساس مقولة سارتر هو أن جدل التاريخ ليس قانوناً ميتافيزيقياً، أى "قوة مركزية ما تكشف عن نفسها خلف التاريخ مثل إرادة الرب"، بل أثر الصراعات الفردية الذى يُنتج باستمرار؛ حيث يصنّف كل عمل بدوره باعتباره جزءاً من كل داخل إجمال يتطور ويزداد اتساعاً (١ ، ٣٧). ولذلك فما لابد لسارتر أن يوضحه هو إذا كان قانون الجدل يعمل من المستوى الفردى، فإنه عمومًا لا ينتج شيئاً أقل من وضوح أو دلالة التاريخ فى حد ذاته:

الجدل هو قانون الإجمال الذى يخلق كليات عديدة،
ومجتمعات عديدة، وتاريخاً واحداً؛ أى الحقائق التى تفرض نفسها
على الأفراد، ولكن يجب فى الوقت ذاته نسجها من ملايين الأفعال
الفردية. ولا بد أن نبين أن بإمكانه أن يكون ناتجاً resultant ...
وقوة مجملة ... وكيف أنه يوجد باستمرار وحدة التعددية المشتتة
والإدماج. (١ ، ٣٦)

ولكن ما الذى ينتج الاتجاه العام للتاريخ؟ وكيف يجعله "يحدث باستمرار وحدة التعددية المشتتة والإدماج"؟ لا يحاول سارتر الإجابة عن هذا السؤال، حيث ينتقل بدلاً من ذلك إلى فكرة غياب الوعي بالذات، فالجدل هو القانون الذى يظل مخفياً، وفى الوقت الراهن "يُصنع التاريخ نون أن يكون معروفاً (l'histoire se fait sans se connaître) ؛ ويمكن أن نقول الآن إن التاريخ يشكل العقل اللاواعى السياسى^(١٣). ومن ناحية أخرى يزعم سارتر أن "الماركسية هى التاريخ نفسه وقد أصبح واعياً بذاته" (١ ، ٤٠). بينما يرى لوكاش أن الطبقة العاملة حين تكون واعية بذاتها باعتبارها موضوع التاريخ سوف تفهم دلالة التاريخ؛ وبذلك تتعرف على نفسها باعتبارها دلالة التاريخ. وبينما يشير سارتر فى كتاب "مشكلة المنهج" The Problem of Method بنبرات تنبؤية إلى أن هذه العملية الخاصة بالوعي بالذات تبدأ أخيراً فى الحدوث، وأن الحروب الأهلية والخارجية والكولونيالية آخذة فى الوضوح باعتبارها أشكالاً مختلفة لصراع طبقي واحد، ويعترف سارتر كذلك بأن الطلاق بين النظرية والتطبيق الذى نتج فى ظل الستالينية منع بصورة عامة أى وعى واضح بالذات بين الجماهير^(١٤). وصُور بذلك "انعطاف" الستالينية على أنه سقوط الماركسية فى عقلها اللاواعى، مما أسفر عن وهم التواريخ المتغايرة التى تحاشت التنظيم والإدراج داخل الدلالة الوحيدة لقراءة الماركسية للتاريخ. ويقول سارتر إنه لهذا السبب تكون مهمتنا التاريخية هى التعريف به، مع الترويج ليس فقط للعملية التاريخية فى حد ذاتها، بل كذلك الاعتراف العام الذى يمكن به رؤية تعددية دلالات التواريخ الفردية تتجمع لتصنع تاريخاً واحداً له دلالة واحدة؛ هو "حقيقة الإنسانية" (١ ، ٨٢٢). وبذلك يُحدث ما يقوله سارتر مفصلة التاريخ، والدلالة التى لا لبس فيها، والكلية باعتبارها النسق الدائم للعناصر اللازمة لإضفاء الشرعية على الماركسية، والضرورى لإنقاذ انعطافها عن نفسها. إلا أن المشكلة تظل هى كيفية إنتاج هذه الكليات من تعددية إيجاد التطبيقات الفردية.

إذا كان التاريخ تاريخ صراع، فكيف يمكن أن يكون واحداً ومتنوعاً داخلياً بدون المبدأ المحرك الداخلى الخاص بالجدل؟ كيف يمكن أن يكون التاريخ وحدة إذا كان متضارباً كذلك، وإذا كان كل فعل يستهدف الآخر ويؤدى إلى إنكار مزدوج تدمر فيه الأهداف الأصلية بعضها بعضاً؟ وإذا كان كل فعل ينكر هدف الآخر، فأين الوحدة "المجملة" فى الصراع؟ كيف يَجْمَلُ التاريخ نفسه باستمرار؟ (١ ، ٨١٧ - ٨١٨)

ويعصل سارتر إلى ما يسميه "مشكلة التاريخ الحقيقة"، وهى كيف يمكن أن يكون هناك إجمال دون وجود مجمل، وذلك فى نهاية المجلد الأول فحسب^(١٥). إلا أنه لم يحدث حتى المجلد التالى أنه اعتزم بيان كيف تكوين الأفعال الفردية والتعددات المنفردة "تاريخاً إنسانياً واحداً ذا حقيقة واحدة ووضوح واحد" (١، ٦٩). ومع ذلك يرى سارتر أنه "أمر مسلّم به أن هذا الإجمال يتطور دائماً باعتبار تاريخاً وحقيقة تاريخية" (١، ٨٢٢). ولذلك التاريخ عنده دائماً فى حالة صيرورة؛ إلا أن غائيته الخاصة بالإجمال النهائى لابد من افتراضها. ولذلك يؤكد سارتر على حقيقة التاريخ بينما ينطلق دائماً للأمام ويتجاهل دليله. ولكن حين يأتى الدليل يتضح أنه يرتكز على افتراض أنه واقعى بالفعل.

٣ - النقد الثانى

"نحن نسعى لإثبات حقيقة التاريخ"

يقدم سارتر صياغة مقنعة لعلاقة الفرد بالظروف التاريخية التى تحدد التاريخ من خلال مفاهيمه الخاصة بالتطبيق العملى والخامد التطبيقى. وتتضح له كذلك الطريقة التى ينبغى بها حل المسألة الأكبر الخاصة بالتاريخ. وهو يؤكد مراراً وتكراراً: "يؤثر التاريخ تأثيراً لا ينقطع على إجمالات الإجمالات" (١، ١٥). إلا أنه يتحاشى باستمرار فى المجلد الأول من "النقد"، كما رأينا، عرض دليله. وبالنسبة لـ "الجدل الدوجماتى"، كما يصف هو المادية الجدلية، من الطبيعى ألا تمثل المسألة برمتها أية مشكلة، ذلك أن أى شخص أو جماعة تشكل لحظة جزئية من حركة الإجمال الفعالة التى تنتجهم ثم تتجاوزهم. ولكن استغناء سارتر عن كل الأفكار التاريخية يخلق مشكلة كيفية وجود "وضوح جدلى واحد خاص بالعملية الجارية" بين إجمالين مستقلين متناقضين (٢، ١٣). وهو يحاول حل هذا من خلال مضاهاة ما يقوله عن التناقض مع مفهوم جديد مشتق من الجمع بين العمل work والكد labour وهو "مقابل العمل" (anti-travail)، وهو نسق من أنساق الإنكار. وقد تبدو مخرجات أى صراع، وكذلك بقاياه، غير مفهومة

بقدر اختلافها عن النوايا الأصلية الخاصة بأى من المتصارعين^(١٦). ورغم ذلك فهي تشكل الأساس والظروف الخاصة بمزيد من الأفعال والتاريخ. ويواجه العقل الجدلى هذه المخرجات على أنها أمور لا يمكن تقريرها:

معضلات: لأنه يبدو لأول وهلة أنها نتائج مشروع جمعى بينما تحمل فى الوقت ذاته شاهداً على حقيقة أن هذا المشروع لم يوجد قط إلا باعتباره جانباً سلبياً إنسانياً ذا فعلين متقابلين يهدف فيه كل منهما إلى تدمير الآخر. ومن المنظور الجدلى نواجه هذين الشيئين بصفتهم منتجاً إنسانية ولهما مستقبل.... وبذلك يبدو أن فى حد ذاتهما إجمالاً فى حالة صيرورة (٢، ٢٠).

يعنى هذا أنهما أولاً يؤديان إلى نتائج لا يمكن توقعها، وثانياً أن البنية الداخلية الخاصة بالموضوعات الاجتماعية تتضمن "الإنكار المزدوج لنفسها ولكل جزء مكوّن للآخر" (٢، ٢٢). ولذلك فإنه يوجد قبل أى فهم للفاعلين والحركات التاريخيين معضلة معينة فى كل الوحدات ensembles الاجتماعية: فهي قد تبدو من بعيد وكأنها كل، ولكن ما إن تقترب منها حتى تراها ملأى بالثقوب. وهذا لا يشبه شيئاً قدر تشابهه مع ما يقوله سارتر عن التاريخ.

ففى سياق إنكار هذه الصياغة يضطر سارتر إلى أن يطرح من جديد مشكلة إذا كان من الممكن أن يكون هناك إجمال دون وجود أى مجمل أو قوة مجملة مستقلة مثل الجدل، أو إذا كانت بنية الإنكار التى وصفها تعنى، كما يرى أدورنو أو باختين Bakhtin، أن التاريخ لا يتطور إيجابياً بل سلبياً، ولذلك فهو ناقض بالأحرى للإجمال:

تكون الماركسية صادقة بحق إذا كان التاريخ إجمالاً، وهى ليست كذلك إذا كان التاريخ الإنسانى يتحلل إلى تعددية تضم تواريخ بعينها، أو إذا كان إنكار كل خصم للآخر، فى أية حالة من الحالات فى إطار علاقة الملازمة immanence التى تميز الصراع، نقضاً للإجمال من حيث المبدأ. ومن المؤكد أنه ليست

لدينا النية ولا الإمكانية الفعلية لأن نبين هنا الحقيقة الكاملة
الخاصة بالمادية الجدلية.... فهدفنا الوحيد هو إثبات إن كانت
الانقطاعات فى كل وحدة عملية مزقها العداء (سواء أكانت هناك
صراعات متعددة أم أنها اختزلت فى صراع واحد) هى نفسها
مجملة وتدعمها الحركة المجلية الخاصة بالكل أم لا (٢، ٢٥).

عند هذه النقطة يواجه سارتر احتمال انهيار مشروع "النقد" بكامله، وهو المشروع
الذى أعلنه بثقة على صفحته الأولى: "لا بد من إثبات أن نفى النفى يمكن أن يكون
إثباتاً" (١، ١٥). ربما لا يمكن إثبات حقيقة التاريخ؛ ذلك أنه لا يمكن تحديد اتجاهه.

ورد سارتر على احتمال أن يؤدى نفى النفى إلى أثر ناقض للإجمال هو تقديم
نسق جديد، وهو قوة موحدة خاصة بـ "الأفراد" singularization الذى يحقق الكلى؛
فقد كتب قائلاً إنه "إذا كان الإجمال بحق تقدماً مستمراً، فهو حينئذ يصلح فى كل
مكان، وهو ما يعنى أن وجود دلالة جدلية خاصة بالمجموع العملى ... وأن كل حدث
فردى يجل بنفسه المجموع العملى بالغنى اللامتناهى الخاص بفرديته" (٢، ٢٦).
وعلى عكس حدث لوكاش غير المهم الذى يُستمد منه الكلى من خلال السرد، تعمل
فردية سارتر مجازياً بتناقض تقليدى مع الكلى، حيث تكونت العلاقة بين الاثنين طبقاً
لنموذج القرن التاسع عشر الخاص بالنمو أو التطور العضوى الذى يشكل فيه كل
حدث فردى الكل بينما - كما يقول هو - "الكل موجود وجوداً كاملاً فى الجزء باعتباره
دلالتة الحالية تماماً وبصفته مصيره" (١٧).

ولذلك يصادر "الكلى الفردى" singular universal الخاص بسارتر على المطلوب،
ذلك أنه يقوم على افتراض أنه فى حال غياب الكلية فى حد ذاتها يكون هناك بالفعل
إجمال شامل: "إذا كان الإجمال بالفعل عملية مستمرة لا تنقطع...". وهذا التطور
المستمر نفسه يجرى إجماله من خلال تأكيد سارتر على أن كل إجمال هو إجمال لكل
الصراعات، وهو ما يجب أن يكون إذا كان الفردى تجسيداً للكلى. وهكذا ييسر مفهوم
الكلى الفردى الدائرية التى فى المقولة التى يمكن بها لسارتر تحاشى السؤال الذى
يبدأ بطرحه. وبذلك يفترض الكلى الفردى وجود الإجمال الذى لا يمكنه إثباته (بعد).

وتتميز هذه الإستراتيجية بنية التكرار في نص سارتر؛ فكل مرة يطرح فيها السؤال الخاص بكيفية وجود إجمال للتاريخ دون أن يكون هناك مجمل يلجأ إلى مثال أكثر محدودية وحدته واضحة بالفعل، ولكنه يعيده في النهاية إلى المسألة الأصلية فحسب.

في هذه الحالة يعرض سارتر كيفية عمل الكلي الفردي بالاستعانة بمثال مباراة الملاكمة العيني؛ وهو تصوير عشوائي يتم فقط لتوليد الخصوم الفرديين في جدل السيد والعبد. ويحدث الإجمال الخاص به من خلال تجسيده، باعتباره جزءاً من كلية الملاكمة، في الإطار الشامل الذي تحدث داخله كل مباراة فردية. ويزعم سارتر أن كل مباراة ملاكمة لابد أن تكون حدثاً فريداً وإلى حد ما تجسيدا للملاكمة ككل التي تتبع قواعدها واتفاقياتها، وتوازناً بين نفسها وبين ماضى الملاكمة ومستقبلها. إلا أنه من الواضح كذلك أن تلك الكلية ليست معروفة معرفة تامة، بل أن شكلها المستقبلي غير مفترض. ولذلك فإن سارتر هنا لا يعنى أى شىء من قبيل النهاية أو الخاتمة النهائية المحددة سلفاً للكلية، بل عملية من التوسط بين الأجزاء، حيث يحدد كل منها الآخر. ولا يمكن لأحد التنبؤ بمستقبل الملاكمة، لا على مستوى انتصارات أو هزائم بعينها، وهى بالفعل بنية تكرار، ولا على المستوى الأكثر عمومية الخاص بتعديلات الرياضة أو تطوراتها المحتملة. إلا أن كل مباراة تمفصل نفسها في إطار تاريخ الملاكمة، المعروف وغير المعروف. ويسمح لسارتر بأن يُضمّن الفرصة والاحتمال في ترسيمته. وبما أنه لا يمكن معرفة الكلية باعتبارها مفهوماً سوف يحقق نفسه في المستقبل، يقول سارتر بدلاً من ذلك إن الكلية تنتج نفسها فقط في التو: "التجسيد في حد ذاته غير قابل للتحقيق في الحال إلا باعتباره إجمالاً لكل شىء، ولا يمكن اختزاله إلى وحدة مجردة محضة خاصة بذلك الذى يجمله" (٢، ٥٨). ويمكن معرفة الكلية فقط من خلال الفردي. ولكن يظل اتجاهها انعام مجهولاً ولا يمكن تحديده.

وفي الوقت نفسه يقدم سارتر ادعاءً أكبر ولكنه أقل إقناعاً بأن مباراة الملاكمة تعمل هي الأخرى بطريقة مجازية وتعيد الإفصاح عن العنف الأكثر جوهرية، وهو شرط الندرة المُبطّن الذى يعتبره هو أساس الصراع بصورة عامة. إن مباراة الملاكمة "هى التجسيد العام للصراع كله" (٢، ٣٢)، حيث تجمل في صراعها "الأمر الذى لا يمكن الحد منها والصدوع المعاصرة" (٢، ٢٦):

وهكذا يمكن للمرء أن يقول، ولا بد أن يقول ... إن كل معركة هي أفراد لكل ظروف الكيان الاجتماعى المتحرك وإنها بهذا الأفراد تجسد الإجمال المطوق الذى هو العملية التاريخية (٢، ٥٨).

ولكنه يضيف بعد ذلك قائلاً: "قلت من قبل، وهأنا أكرر، إننا لم نثبت بعد أن هذا الإجمال المطوق موجود". ولذلك فمع أنه من الممكن تصور أى حدث على أنه تجسيد للكلية، بما أنه لا بد أن يشكل هو نفسه جزءاً من تلك الكلية فى شكلها النهائى، فإنه على عكس مثال مباراة الملاكمة الذى يمكننا فيه تعريف الكيان الكلى بأنه "الملاكمة"، لم يثبت أحد بعد أن هناك كياناً شاملاً، وهو "التاريخ"، يمكن القول بأنه موجود بحال من الأحوال. ورغم استخدام سارتر لمثال مباراة الملاكمة، فهو لم يمتز إلى أبعد من ذلك فيما يتعلق بالمسألة الأساسية الخاصة بكيفية وجود إجمال دون أن يكون هناك مجمل. ومن السهل إلى حد كبير بالنسبة له أن يبين أن مباراة الملاكمة تحدث داخل كلية "الملاكمة" العامة، وهى نفسها موجودة دائماً فى أى تجسيد مفرد، لأن أية مباراة باعتبارها لعبة هى مباراة ملاكمة فردية وشئ يُدار طبقاً لقواعد عامة وتقليد اجتماعى محدد. ولكن ماذا عن تلك الصراعات التى لا تحدث فى إطار هذا النسق الاجتماعى، مثل المجتمعات البرجوازية المتصارعة التى لا يمكن أن يقال إنها موحدة، كما يشير سارتر غير مبال، إلا عن طريق اللجوء إلى الفردوس المفقود قبل الصراع الطبقي؟ مثل هذه المجتمعات تجعل من غير الممكن اختزال صراعات التاريخ إلى منطق سارتر ما لم يمكن بيان أنها تحدث داخل نسق أكبر يمكن إجماله، مثل مباراة الملاكمة. إلا أنه حين يطرح سارتر السؤال الخاص بما إذا كان بالإمكان أن يصلح منهجه كذلك للصراع الطبقي صلاحه لمباراة الملاكمة، فإنه يعترف بأنه يرى أنه من المستحيل الإجابة عنه ويعود بدلاً من ذلك إلى حالة الجماعات الفرعية الأسهل كثيراً^(١٨). ومرة أخرى يتراجع ويفترض وحدة أكبر يحدث فيها الصراع.

وهكذا يظل السؤال الرئيسى دائماً بلا إجابة فى كتاب "النقد"؛ ففى كل مرة يعلن فيها سارتر أنه على وشك أن يمضى قدماً مع المشكلة الأساسية بكيفية أن يكون التاريخ إجمالاً دون أن يكون هناك مجمل، نجده يعود إلى المرحلة الواضحة

الأكثر سهولة في الطريق. وتصاحب الصعوبة التي يواجهها عدم ثقة عرضي متزايد لا شك فيه في الكليات، حتى يبدو، أثناء مناصرته للخصوصيات ضدها، وكأنه تخلص عن محاولة إضفاء الشرعية على الكليات - التاريخ باعتباره إجمالاً - التي كانت تشكل في الأصل موضوع مشروع، وهنا يبدأ تناقض آخر في مشروع سارتر ككل في الكشف. ويبدو من الغريب بالنسبة لشخص على هذا القدر الكبير من عدم الثقة في الكليات أنه شغل نفسه بشدة بأفكار الكلية والتاريخ والجدل^(١٩). ويقدر ما يصر سارتر أكثر وأكثر على مزايا الخصوصية (٢، ٢٠٠-٢٠٥)، يزداد كذلك أكثر وأكثر نفوره من الماركسية أو أية أنساق كلية أخرى يرفض حتى قبولها، حيث يحاول إحلال الخصوصية محل المفهوم، والمفرد محل الكلي، ويمضي نزوعه إلى الشك إلى حد إنكار وجود "المجتمع" أو "الأمة" في حد ذاتهما (٢، ٢٤ و ٦١)؛ وهي نفس الكليات التي تتطلبها مقولته العامة. وهنا تأخذ التشابهات مع المنظرين "ما بعد الماركسيين" اللاحقين مثل فوكو وليوتار في الظهور^(٢٠). ولكن إذا كان سارتر يتنبأ بهؤلاء المفكرين اللاحقين، فلا ينبغي أن نتسرع ونفترض أنهم قبلوا إدراكاته وحسب، ذلك أنه لا يمكن أن نتوقع في يوم من الأيام أن يحل كلي سارتر الفردي المشكلة النظرية الشكلية الخاصة بكيفية ربط الوجود الفردي الوجودي بالتاريخ من حيث إنه يعيد فحسب تسمية المصطلحات المتضادة القديمة في نسق من الإرادات الخلفي. فهو يبدأ فحسب في الانفصال من جديد في غياب نظرية ملائمة خاصة بمفصلته^(٢١).

٤ - التناقض الظاهري للتاريخ

وهكذا يكون "الكلي الفردي" بمعانيه الإضافية العضوانية *oraganicist* والماهيمية التي يجسد من خلالها الجزء الكل هي نتاج تردد سارتر بين الفردي، الذي يظل متميزاً باعتباره الأساس الوجودي للتاريخ، والكلي الذي يشعر باعتباره ماركسياً أنه لازم لوضوحه ومنحه المشروعية^(٢٢). وأثر تذبذب سارتر بين هذين القطبين هو أن مقولته تُجر بصورة متزايدة نحو نفس المواقف التي يتمنى هو في الظاهر دحضها. ذلك أنه على سبيل المثال يعود مضطراً إلى فكرة أن التاريخ قد يتكون من إجمالات عديدة وليس إجمالاً واحداً:

هل يمكن ألا يكون التاريخ على مستوى الوحدات الضخمة
تداخلات غامضة بين الوحدة والكلية، والجدل والجدل المضاد،
والعقل والهراء؟ ألا يمكن أن يكون هناك، طبقاً للظروف والكل
المحدد، إجمالات متعددة نون أن تكون هناك صلات بينها سوى
الوجود أو لا يكون هناك اعتبار لأية صلة خارجية أخرى؟
(١٣١، ٢)

حتى الآن كانت فكرة سارتر الخاصة بالصراع تعمل في اتجاه مضاد لاتجاه باختين؛
فبينما يرى سارتر أن الصراعات مجملّة، وتخلق دائماً من التعدديات كلاً متطوراً أكبر
حجماً وأكثر أهمية، يرى باختين أنها تنقض الإجمال وتحل "الإجمالات السابقة" (٢٣).
إلا أن نص سارتر في هذا السياق يخلق حواراً في التوتر بين الاحتمالين وهو ما يصبح
سمة سائدة إلى حد كبير خاصة بمنهجه التكويني التقدمي وينتهي بنقض نفس
الإجمال الذي سعى إلى إثباته. وهنا نجد نتيجة ما كان التوسير يصفه بأنه "الفرضية
المزدوجة" double thesis المساوية الخاصة بـ "إنسانية" سارتر "التاريخانية"، التي
أفرزت حسبما يقول مايكل سبرنكر Michael Sprinker "تردداً لا ينتهي بين قطبي
التفائل الثوري والتشاؤم التاريخي" (٢٤).

ويُنظر سارتر نفسه هذا التناقض المتزايد باعتباره الفرق بين منهجه ومنهج
الماركسية التقليدية، حيث يوسع الفرق بين المفهوم والتجسيد باعتباره سبيلين للفهم
الجدلي الخاص بنفس الواقع الاجتماعي. فالمفهوم كما تستخدمه الماركسية التقليدية
يتجه من الفردي إلى الكلي، حيث يزعم سارتر أنه بالتالي ينقض الإجمال في حركة من
"التوسع الناقض للانضغاط" decompressive expansion، بينما ينطوي التجسيد على
"طريقة للانضغاط المجل الذي يستولى في المقابل على الحركة الجاذبة للمركز الخاصة
بكل المعاني المنجذبة والمكثفة في الحدث أو في الموضوع" (٢، ٥٩). غير أن نص سارتر
هو بالأحرى الذي يبدو أنه يقع بين هذين الاحتمالين الجدليين الخاصين بالتوسع
والانضغاط بمنطق مزدوج. وبذلك فإن نفس مفهوم الإجمال، تمييزاً له عن الكلية، لا بد من
حرمانه من خاتمة المتوقعة، ذلك أنه إذا كان "التاريخ يؤثر باستمرار على إجمال الإجمالات"
(١، ١٥) فلا بد بالضرورة أن يعنى كذلك أنه لا يمكن بالقطع إجماله إجمالاً مطلقاً.

وهو يقول فى كتابه "مشكلة المنهج": "نحن نرى أن واقع الموضوع الجمعى يقوم على التكرار. وهذا يبين أن الإجمال لا يتحقق أبداً وأن الكلية موجودة فى أحسن الأحوال فقط فى صورة كلية جدلية"^(٢٥). فكيف إذن يجل التاريخ الإجمال إذا كان الإجمال لا يتحقق أبداً؟ وهذه هى النقطة التى يتطلب فيها الجدل باعتباره وحدة المنهج والحركة، والذات والموضوع، والعارف والمعروف، الذات الكاتبة التى يجب أن تجمعها معاً بفاعلية. وهكذا فالبحث النقدي

يتم داخل الإجمال ولا يمكن أن يكون اعترافاً تأملياً
بالحركة المجمل ولا إجمالاً مستقلاً مفرداً خاصاً بالإجمال المعروف،
بل هو بالأحرى لحظة واقعية خاصة بالإجمال المتطور....
(٤٨، ١)

ويعنى هذا أنه لابد من استمرارية حركة عملية الإجمال عن طريق البحث النقدي نفسه الذى يحدث أنها تعتمد عليه، غير أنه لا يمكنها بحال من الأحوال أن تحتويه بنفس الطريقة. وفى كل مرة يؤكد فيها سارتر الحركة المطوّقة الخاصة بالعملية التاريخية، بينما يضيف مؤكداً أنه لم يثبت بعد أن هذا الإجمال موجود، لابد أن يقدم فى الوقت ذاته بنية مضادة خاصة بالتكرار لى يبدو أن مقولته تتراوح، شأنها شأن الجماعات التى يصفها، "فى حالة من نقض الكلية الدائم" (١، ٥٧٩). وهذا هو السبب فى أنه رغم جرأته على طرح سؤاله الكاسح لا يمكن أن يكون أبداً فى وضع يمكنه من الإجابة عنه بأكثر من التأكيد والوعد بمزيد من الإجمال. ويعود الإبهام الذى كان يسعى للقضاء عليه إلى التحكم فيه. ولا يمكن لكتاب "النقد" أن يفعل شيئاً سوى الانتشار بصورة مبالغ فيها داخل عملية التأجيل الأبدية.

إذا كانت الكلية الفردية تقاطع حركة نص سارتر بشكل متزايد بدلاً من تزويدها بدليل واتجاه جدليين، فإن المشكلة التى استعين بها لحلها تتخذ فى تلك الأثناء مسارها المنحرف. وحين أنكرنا أن الصراع بنية افتراضية تتحقق فى الصراع التاريخى رأينا أن سارتر لا يفسر، من خلال نسق "الخامد التطبيقى" (الظروف المادية المحددة التى خلقها التطبيق السابق)، كيف ينتج الأفراد أو الطبقات المتصارعة حركة تاريخية

تخضع لها بعد ذلك. وتخلق الأفعال بدورها الظروف لتناقضها حين يُحال بين التحقيق الناجح للتطبيق العملي بواسطة تطبيق عملي آخر تتعارض أهدافه معه، ولا بد أن تعنى حقيقة أن الصراع يفرز إما مقابل العمل أو الوضع الطارئ الذي لم يكن هو الهدف الأصلي لأى من الجماعتين المتصارعين، أن التاريخ فى هذه الترسيمية له وحدة سلبية، بغض النظر عن الصياغة المضطربة الخاصة بالكلى الفردى. وإذا كان سارتر ينكر كل احتمال لكل من البنية التاريخية الأساسية والوحدة الأكبر حجماً، أو "النظام المفرط" hyperorganism كما يصفه هو، التى يجرى داخلها الصراع، فحينئذ لا يكون للتاريخ حسب المفهوم الذى يقدمه هو هنا اتجاه محدد أو ضرورى، وهو يشير بصورة أكثر خطورة إلى أن التاريخ سوف ينحرف باستمرار عن أى مسار متعمد ويتخذ عوضاً عنه مساراً لم يتوقعه أحد. وإذا كان الصراع السياسى يحدث لأغراض محددة ونتائج مرتقبة، فإن سارتر يبدو وكأنه يحكم عليه بأنه سلسلة من الانعطافات التى لن تصل إلى مقصدها فى يوم من الأيام. ويقدر ما يحدد "التاريخ" أفق إجمال تلك الدلالات الأخلاقية السياسية التى تسير فى اتجاه التغير الاجتماعى، فهو هنا لا يفقد دلالاته الوحيدة وحسب، بل ينبئ كذلك بضيا ع الأسس التى تتشكل عليها دلالاته. ولذلك لا يمكن أن يقال بحال من الأحوال إن سارتر يستعيز عن الطوعية البسيطة ببنية تاريخية أساسية.

وفى المجلد الثانى من "النقد" يبدو سارتر ملتبساً بشكل شديد الوضوح فيما يتعلق بسؤاله الأساسى الخاص بكيفية اتضاح الصراعات التى ليس لها مجمل حاكم أو بنية أساسية للإجمال. وهو يبدأ بالسماح بإمكانية الانشقاق، كذلك الذى حدث فى الإمبراطورية الرومانية (٢، ٨٤)، وهو ما يوحى بأن البشر يمكنهم أن يختاروا عدم السماح بالإجمال. وبعد ذلك يعترف بأن نتائج أى صراع قد لا تشى بالضرورة بأى تقدم، رغم احتمال وضوح هذا الصراع. فالتقدم أو التحسن ليس أكثر احتمالاً من الانهيار؛ إذ إنه الآن ينكر مراراً أى منطق تاريخى ضرورى خاص بالتقدم، ذلك أن تجسيدات سوف تظل بصورة صارمة تجسيدات طارئة فيما يتصل بالأهداف التى كانت موجودة عند بداية التطبيق:

ليس [التاريخ] دقيقاً لأنه يمضى قدماً عن طريق الأخطاء والتصويبات، ذلك أنه ليس ترسيمة كلية بحال من الأحوال وإنما مغامرة فريدة تتطور على أساس ظروف ما قبل التاريخ التي تتشكل في حد ذاتها، وأخذاً في الاعتبار كل الأهداف وكل الممارسات، وهي تراث ثقيل من الانحرافات الأساسية نفهمهما فهماً سيئاً. (٢، ٢٣٨)

ولذلك فالتاريخ بنية من نوع أو آخر؛ وهي ميراث من الانحراف المستمر.

ومن ناحية أخرى فإن سارتر بتخليه عن أى منطق خاص بالتقدم، لمصلحة التركيب السلبي الخاص بقابل العمل الذي يحدث الانحراف، يمكنه تبرير الانعطاف الأساسى الذى يخلق السياق لكامل جدله مع ميرلو بونتي، ولكل ماركسية ما بعد الحرب فى واقع الأمر؛ وهو شبح الستالينية. إلا أن المشكلة هى أنه رغم إنتاج سارتر تحليلاً استفزازياً لأسباب نجاح ستالين، فهو ينسل بطريقة غير محسوسة إلى الحديث عن أسباب اضطرار ستالين للقيام بما قام به، إلى حد أن سارتر يبدو وكأنه يبرر أفعاله بناء على الضرورات المحددة الخاصة بظروفه التاريخية. وهكذا يقول سارتر إنه كان من الضرورى الاختيار بين انفضاض الثورة وانحرافها^(٢٦). والواقع أن الستالينية تتفق اتفاقاً تاماً مع البنى المنحرفة الخاصة بمقولة سارتر النظرية. كما أنها طريقة مناسبة بما يكفى لإنهاء المعضلة التى بدأت فى نص سارتر.

ويتخذ سارتر شعار "الاشتراكية فى بلدنا" مثلاً للمُخَرَج غير المقصود ولكنه ضرورى مقابل العمل الخاص بصراع ستالين تروتسكى. وهو يترجم "الاشتراكية فى بلدنا" الخاصة بأحدهما مقابل "الدولية" الخاصة بالآخر إلى صراع بين مصطلحيه الخاصين بالتجسيد العينى والكلية المجردة اللذين باتا مُمدَّين reified ومنفصلين: "اختار التجسيد الثورى الفردى مقابل الكلى والقومى مقابل الدولى" (٢، ٢٢٣). ولذلك يصبح ستالين الماركسى الأصيل القادر على التعامل مع الظروف التاريخية المحددة، فى مقابل تروتسكى الذى يعتبرون أنه تعلق بلا أمل فى الكلية الافتراضية الخاصة بالماركسية المجردة. ويرى سارتر أن "تجسيد" الثورة "يتناقض تناقضاً مباشراً مع تعميمها" (٢، ١١٦). وإذا كان يبين بالتالى السبب فى أن وجود الاشتراكية

فى بلد من البلدان ضرورى من الناحية التاريخية، فإنه ينتهى بما يبدو تبريراً
للستالينية؛ وذلك أنه ببيانته كيفية تسبب مقابل العمل فى الانحراف يبدو مؤيداً لمساره،
فى الوقت الذى يرفض فيه أية ترسيمة شاملة يمكن أن تمثل أساساً لادعاء سوف
يجرى تصحيحه فى النهاية. ويتوقف التحليل عند النقطة التى تبدو عندها حتى معاداة
ستالين للسامية وكأنها أمر ضرورى (٢، ٢٨١). ولا يطرح سارتر للنقاش أبداً مسألة
الجرائم الأخرى التى ارتكبها ستالين (وهو ما يصدق كذلك على الطريقة التى تمضى
بها المقولة) كما أنه لا يعالج المشكلة الواضحة الخاصة بكون تعريفه ستالين على أنه
الماركسى العملى ذو الخصوصيات، مقابل كلية تروتسكى المجردة، يتخذ اتجاهها
معاكساً تماماً لحقيقة أن الستالينية أفرزت أوضح مثال للماركسية التى أبطنت داخلها
ترسيمة مجردة. وبدلاً من ذلك يتخلى سارتر أخيراً عند هذه النقطة عن كل أمل فى
إثبات أن التاريخ إجمال بلا مجمل. وهو يدخل فى محاولة طويلة تستغرق بقية الكتاب
لتعديل الأنطولوجيا السابقة الخاصة بكتاب "الوجود والعدم" *Being and Nothingness*
إلى أنطولوجيا جديدة خاصة بالعمل وحتى بالتاريخ، وكأنه يبحث رغم ذلك احتمال منح
التاريخ وضعاً أنطولوجياً؛ وهو احتمال يبرز دائماً داخل نصه فى إنكاره المُلح. ويظل
هذا التحليل على طوله غير مكتمل^(٢٧). وقد انصرف سارتر نفسه عن مشروعه الأسمى
عند دراسة الانحراف. ولكن ذلك لم يكن مجرد أثر ستالين فى حد ذاته، رغم جذبه
المعاكس باعتباره ضرباً من الكلى الفردى الذى يوحد فى الواقع "الإنسان" مع
"التاريخ"؛ فقد كان كذلك نتيجة للانهيال النظرى الخاص بالكلى الفردى باعتباره
مفهوماً مجعاً يمكنه إنقاذ التاريخ من النتائج المنحرفة الخاصة بالعمل المضاد.

ولذلك انهار تبرير سارتر الفلسفى لـ "التاريخ" فى المجلد الثانى حين أوصله منطق
التاريخ بعناد ليس إلى الإجمال بلا مجمل وإنما إلى العكس تماماً، أى إلى نمط ستالين
واستنتاج أنه لم يكن هناك من سبيل للاستغناء عن الستالينية من أجل تطوير
الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى. ومع أن كتاب "النقد" كان يُقصد به إنقاذ الماركسية
من تصلب الستالينية، فقد وجد سارتر أنه بدلاً من أن تشرح نظريته الخاصة بالتاريخ
ما وقع من أخطاء، حين اتضح عند الممارسة أن أكثر النظريات السياسية تشدداً
واحدة من أشد النظريات قمعاً، أثرت فى المقام الأول بيان أسباب حدوث الأمر على
ذلك النحو. ولم يكتمل المجلد الثانى ولم ينشر غير مكتمل إلا فى عالم ١٩٨٥.

وهكذا توقفت محاولة سارتر لإثبات حقيقة الماركسية وحقيقة التاريخ على المستوى الفلسفى. وكانت المشكلة النظرية الأساسية هى بيان كيفية تشكيل إجمالين مستقلين ومتناقضين أو أكثر وضوحاً جدلياً واحداً؛ وقد اضطر لى يفعل ذلك أن يَجمُل الطبقات المتصارعة وأن يكتشف الوحدة الاصطناعية الخاصة بالمجتمع المتصارعى. وكانت مفصلة التطبيق العملى الفردى بالتاريخ تصمد أو تنهار بسبب مفهوم التاريخ باعتباره إجمالاً بلا مُجمَل، وكانت المخاطر واضحة وضوحاً مؤلماً لسارتر نفسه: "الماركسية صادقة صدقاً شديداً إذا كان التاريخ إجمالاً، بينما لا تكون كذلك إذا تحلل التاريخ الإنسانى إلى عدد كبير من التواريخ" (٢، ٢٥). وكانت المشكلة هى أن المقدمات المنطقية الخاصة بنظريته كانت تستلزم الإجابة عن هذا السؤال كى تظل على الدوام موقوفة بشكل مؤقت، بينما يحدث نصه التباس الاختيار الذى طرحه بدلاً من أن يحله. وإذا كان سارتر قد بدأ بمحاولة توحيد الإنسان مع التاريخ، فهو يطرح من جديد فى الهوامش التى فى نهاية المخطوطة السؤال الأنطولوجى الأساسى، ويتبعه على الفور بإجابة غير ملتبسة لا شك فى عدم التباسها:

هل التاريخ ضرورى للإنسان؟

هامش رقم (٢، ٤٥٤)

كانت إذن مقولة سارتر بشأن التاريخ باعتباره إجمالاً غارقة فى صعوبات لا آخر لها بحلول الوقت الذى كان يعد فيه مسودة المجلد الثانى من كتاب "النقد" فى عام ١٩٥٨. وما إن نشر المجلد الأول فى عام ١٩٦٠ حتى تعرضت للهجوم المكانية التى ادعاها للتاريخ وللإنسان ولتمفصلهما.

٥ - التاريخ والمركزية العرقية

توضح حالة سارتر السبب فى ضرورة أن يظل الدفاع عن "التاريخ" فى مواجهة البنيوية وما بعد البنيوية إشكالياً على الدوام. وفى هذا السياق نجد أنه من المفارقة أن النقد البنيوى الخاص بدعاوى سارتر الخاصة بالتاريخ هو الذى أحدث من الناحية التاريخية الموت الفكرى المفاجئ للماركسية الوجودية ذاتها. وتُصور فى بعض الأحيان

اعتراضات ليفي ستروس الشهيرة على سارتر، التي ظهرت في الفصل الأخير من كتاب "العقل الوحشي" The Savage Mind (١٩٦٢)، وكأنها مجرد هجوم بنيوي على الماركسية^(٢٨). غير أن سببها المباشر كان الرد على استفادة سارتر نفسه من كتاب ليفي ستروس "البنى الأولية للقرابة" The Elementary Structures of Kinship (١٩٤٩) في المجلد الأول من "النقد". وكان سارتر قد أعلن أنه

إذا كان هناك وجود لشيء مثل حقيقة التاريخ (وليس
حقائق عدة، حتى وإن نُظِّمت على هيئة نسق)، فلا بد أن يبين
بحثنا أن نوع الوضوح الجدلي الذي تحدثنا عنه ... ينسحب على
تقدم التاريخ الإنساني ككل (١، ٤٦).

وكان سارتر يرى أن "التاريخ الإنساني" متماه مع تاريخ الغرب، ولهذا السبب عارض ليفي ستروس ادعاء سارتر وضع الأساس الإنساني لـ "الأنثروبولوجيا التاريخية البنيوية" الخاصة بالماركسية^(٢٩). وإذا ما عدنا بالنظر للوراء لوجدنا أنه كان من الأهمية بمكان أن تبدأ مقاومة "تاريخ" سارتر بلفت الانتباه إلى مركزيته العرقية ومركزيته الأوروبية.

وقد اتخذ نقد ليفي ستروس لسارتر في الواقع شكل التحليل التفكيكي. فهو يبدأ بالقول بأن كتاب "النقد" يعمل بحركة مزدوجة؛ تماماً كما أشار دريدا بعد ذلك بأربع سنوات إلى أن عمل الأنثروبولوجي يتم بنفس الطريقة تماماً^(٣٠). ويركز ليفي ستروس على التناقض الظاهري الذي رأينا من قبل أنه ملمح مميز من ملامح كتاب "النقد"، مشيراً بشكل خاص إلى تردد سارتر بين مفهومي الجدل والعقل. وهو في الأول ينظر إليه على أنه مناقض للعقل التحليلي تناقض الصواب مع الخطأ، بينما يراه في الثاني باعتباره مكماً له^(٣١). وإذا كان الحال كذلك، فحينئذ يقول ليفي ستروس إن سارتر يسحب الأهلية من كتابه "النقد" الذي يوجد، شأنه شأن أي نقد، حقيقة العقل الجدلي بشكل جزئي من خلال ممارسة العقل التحليلي، وهو ما يفصل الذات عن الموضوع، والعارف عن المعروف بشكل لا بد منه حتماً. ولكن حينئذ "يكون من الصعب رؤية كيفية تطبيق العقل التحليلي على العقل الجدلي وادعاء خلقه، إذا كانت تحدّد الاثنين صفات حصرية بصورة متبادلة"^(٣٢). بل إنه إذا كان الاثنان يصلان في نهاية الأمر إلى نفس

الحقيقة بأية صورة من الصور، فحينئذ يبدو أنه ليست هناك حاجة كبيرة إلى العقل الجدلى بحال من الأحوال. "يبدو مسعى سارتر متناقضاً في إحدى الحالتين وزائداً على الحاجة في الأخرى" (٢٤٦).

وبينما يؤكد ليفي ستروس على أن كلاهما ينطلق من ماركس، فهو يشير إلى أنه يرى أن الماركسية توحى بأن

التقابل بين نوعى العقل نسبى وليس مطلقاً، وهو يتفق مع التوتر الموجود داخل الفكر الإنسانى الذى قد يستمر فى الواقع إلى ما لا نهاية، غير أنه لا أساس له من الناحية القانونية (٢٤٦).

لا يوجد شكلا العقل مستقلين أحدهما عن الآخر، مثل أشكال الواقع المختلفة، بل إنهما يوجدان متعلقين ببعضهما فى نسق شبيه بـ"تقييد" دريدا التفاضلى (٣٣). وما لم يكن معروفاً ليفي ستروس أن سارتر نفسه كان قد ارتأى أن الفهم الجدلى نفسه يعمل بطريقتين، إحداهما طريقة "التوسع" والأخرى طريقة "الانضغاط"، وهو ما يشير إلى أنه بفصله الجدل عن العقل التحليلى أعاد تقديم العقل التحليلى فى صورة جديدة. وسوف يستمر بلا شك (وبالضرورة) الجدل بشأن علاقة أنواع العقل المختلفة ببعضها دون التوصل إلى حل. فالمهم فى السياق الحالى هو أن ليفي ستروس، بإعادته إبراز احتمال عدم وجود فرق مطلق بين الاثنين، يشكك فى تعريفات سارتر الخاصة بالإنسان والتاريخ الإنسانى وأخيراً مفهومه الخاص بالتاريخ فى مجمله؛ وجميعها يقوم على الجدل. وإذا كان الصراع هو القوة المحركة للتاريخ، وكان التاريخ سلسلة من الإجمالات الجدلية المتجددة، فحينئذ يزعم سارتر أن ما يسميها "المجتمعات المتخلفة" موجودة فى حالة اتزان، وهى لذلك بلا تاريخ، وهو يقول:

ليس هناك مُحال منطقي (جدلى) فى فكرة وجود بلد بلا تاريخ، حيث تعيش الجماعات البشرية حياة البلادة والخمول ولا تخرج أبداً من دائرة التكرار، وحيث تصنع حياتها بتقنيات وأبوات بدائية ولا تعرف أى منها شيئاً عن الأخرى على الإطلاق (١٢٦، ١).

وهنا نجد هيجل فى الخلفية. فالتاريخ كما يقول سارتر لا يولد إلا من عدم التوازن المفاجئ أو الندرة التى تربك كل مستويات المجتمع وتخلق الصراع وبالتالي التقدم. وقد اعترض كثيرون على أن هذا التحليل ليس ماركسياً؛ حيث إن الماركسية تتخذ شكل التحليل لإساءة استخدام فائض القيمة^(٢٤). غير أن ليفى ستروس يحتج على المركزية العرقية التى فى مقولة سارتر، ذلك أنها تعنى أن "الإنسان"، الذى ينبغى أن تكون عناصره أو مكوناته من إنتاج أنثروبولوجيا سارتر، يُعرّف سلفاً من ناحية الجدل باعتباره إنسانية ذات تاريخ ترتبط ارتباطاً شديداً بمجتمعات الغرب^(٢٥). أما الآخرون فمستبعدون. إلا أن هذا هو الافتراض الذى يبين مدى عدم تمييز المجتمعات الغربية عن سائر الثقافات كافة، ذلك أن ليفى ستروس يرى أن كلاً منها افترض أنه يمثل دلالة المجتمع الإنسانى ومعناه الكاملين:

لابد أن يكون المرء على قدر كبير من الأنانية والسذاجة كى
يعتقد أن الإنسان لجأ إلى نمط واحد بعينه من الأنماط التاريخية
أو الجغرافية الخاصة بوجوده، بينما تكمن حقيقة البشر فى نسق
ما بينها من فروق وسمات مشتركة (٢٤٩).

وتتبع مركزية سارتر العرقية من كامل مشروع الوجودية الخاص به وتعريفه الظاهراتى للإنسان من ناحية تعريف الذات المجرية مقابل آخر ما. ويشير ليفى ستروس إلى أنه ينبغى على الأنثروبولوجيا باعتبارها علماً عدم تقديم تعريف للإنسان كما هو معروف تجريبياً فى مجتمعنا الذاتية غير العلمية - بل ينبغى أن تبدأ بـ"تفكيكه". وهنا نواجه أول محاولة لتفكيك "الإنسان"، وهو المشروع الذى أحدث من الإزعاج ما يزيد على ما أحدثته معظم المشروعات فى تاريخ العلوم الاجتماعية الحديث. إلا أن ما يقصده ليفى ستروس هنا هو فقط رفض تعريف سارتر لـ"الإنسان" سلفاً، حيث تحدده تجربة بعينها خاصة بمن هو إنسان فى مجتمع ما بعد الحرب الفرنسى فى القرن العشرين. وافترض أن تجربة الإنسان ونوعه ومجتمعته تشكل الواقع الوحيد هو فى الحقيقة نفس تناقض المفهوم الكامل الخاص بأية أنثروبولوجيا. وكما يقول سايمون كلارك Simon Clark، فإن سارتر "يتبنى العقلنة الواعية الخاصة بثقافته فيما يخص دلالة الإنسانية المطلقة"^(٢٦). ولكن كيف يدعى سارتر تأسيس أنثروبولوجيا عامة

فى الوقت الذى يعرفها فيه قياساً على مجتمعه هو وحسب؟ وما إن يبين ليفى ستروس أن التجربة التى يبنى عليها سارتر فلسفته ليست تجربة كلية حتى لا يكون هناك مبرر للاستدلالات العامة الخاصة بكل الإنسانية التى يستمدّها منها^(٢٧). ولا يمكن نقض تاريخية وعى سارتر الوجودى لتصبح أساساً عاماً لمفهوم التاريخ.

وبعد تشكيك ليفى ستروس فى تعريف سارتر للإنسان والإنسانى طبقاً لأنساق الحضارة والبدائية نجده يركز على هذه العلاقة بالتاريخ. وهو يقول إنه لا يمكن ربطها بفكرة "الإنسان" وكأن كلا منهما صورة من الأخرى:

علينا فقط الاعتراف بأن التاريخ منهج ليس له أى موضوع واضح مناظر له كى نرفض المساواة بين فكرة التاريخ وفكرة الإنسانية التى حاول البعض فرضها علينا لهدف غير معلن خاص بجعل التاريخية الملاذ الأخير للنزعة الإنسانية التجاوزية؛ وكأن بإمكان البشر استعادة وهم الحرية على مستوى "نحن" فقط بالتخلي عن "الأنوات" 's التى يُعَوِّزها التماسك بشكل شديد الوضوح (٢٦٢).

بعبارة أخرى، لا يمكن لمحاولة سارتر الجمع بين الماركسية والذاتية الوجودية حل مشكلاتها من خلال الانتقال من النزعة الاقتصادية إلى التاريخ، ذلك أن التاريخ يستمر ضمناً فى تحقيق نفس الوظيفة بأى حال من الأحوال. وهنا يقول ليفى ستروس إن وراء السؤال الأسمى الذى بدأ منه سارتر - كيف يصنع الإنسان التاريخ إذا كان التاريخ يصنعه؟ - يكمن سؤال آخر، وهو إذا كان الإنسان هو الذى يصنع التاريخ، فكيف يكتسب "التاريخ" وضعه المبالغ فيه باعتباره موضوع نص سارتر الذى لا يمكن إنجازه؟ ويعنى تأكيده على تفوق التاريخ أنه يشكل "منه مفهوماً يكاد يكون غامضاً".

يبدو أن سارتر تذكر فقط نصف درس ماركس وفرويد المجمع. فقد علمانا أنه لا يكون للإنسان دلالة إلا بشرط رؤيته لنفسه على أنه نـو. وهذا هو حد اتفاقى مع سارتر. ولكن لابد أن يضاف أن هذه الدلالة ليست بحال من الأحوال الدلالة

**الصحيحة؛ فالبنى الفوقية أفعال معيبة "حققت نجاحاً" على
المستوى الاجتماعى. ومن ثم فإنه لا جدوى من اللجوء إلى الوعى
التاريخى للحصول على أصدق دلالة (٢٥٣).**

الوعى التاريخى أيديولوجى فى المقام الأول، حتى ولو كان جدلياً، ويمكنه فى حد ذاته أن يوفر الدلالة الواقعية الوحيدة للتاريخ. ورغم تأكيد سارتر على أن الإنسان هو الذى يصنع التاريخ، فالتاريخ يتخذ وضعه الأنطولوجى فى كتاب "النقد".

ويشكك ليفى ستروس قبل كل شىء فى وضعه باعتباره إجمالاً. ففكرة التاريخ باعتباره إجمال الإجماليات لا تصلح. وهو يتساءل فى نقد للإجمال وصفه دريدا بأنه أول صياغة "كلاسيكية"، ما مدى ما يمكن أن يكون عليه الإجمال من كلية؟^(٣٨) هل يمكن أن يتضمن كل حقيقة تاريخية؟ إن التاريخ يحدد عملية تشكيل الحقائق التاريخية، وبصورة خاصة انتقاءها. أما التاريخ الذى يتضمن كل شىء فيصل إلى حد الفوضى:

**بما أن التاريخ يبتغى الدلالة، فمصيره أن ينتقى المناطق
والفترات وجماعات البشر والأفراد الذين داخل هذه الجماعات
ويجعلهم، باعتبارهم أشكالاً متقطعة، بارزين أمام استمرارية
تصلح بالكاد لأن تكون خلفية. وقد يلغى التاريخ الكلى كلية
حقيقية نفسه؛ حيث يكون ناتجه لا شىء (٢٥٧).**

تعمل الدلالة من خلال شكل من أشكال المجاز المرسل، حيث تميز بين العناصر من حيث الأهمية وعدم الأهمية، وهذا هو السبب فى أنه لا بد أن تكون متحيزة فيما يتعلق بأى نص تفسره. (يمكن مقارنة هذا بالطريقة التى يتسلل فيها المجاز المرسل الخاص بالكلى الفردى بإصرار، فى نص سارتر اللاحق، إلى فردية الحدث). ويشير ليفى ستروس إلى أن الإجمال فى المجلد الأول من "النقد" لا يسعه سوى خلق الدلالة عن طريق الانتقاء باستعمال هذه الوسائل المجازية الخاصة بالاستبعاد، أى بتأسيس نفسه على غياب مركزى عرقى. وينقض الوعى التاريخى التاريخية بتحويله التعاقب diachrony إلى كلية تزامنية synchronic واحدة:

وبذلك ينتهى بنا الحال إلى مفارقة النسق الذى يستعين
بمعيار الوعى التاريخى باعتباره وسيلة لتمييز "البدائى" عن
"المتحضر" غير أنه هو نفسه - على عكس ما يدعى - لا علاقة له
بالتاريخ، فهو لا يقدم أية صورة عينية للتاريخ وإنما يعرض
ترسيمة مجردة خاصة بمن يصنعون التاريخ من ذلك النوع الذى
يتجلى فى اتجاه حياتهم باعتبارها واقعاً تزامنياً، وبالتالي فإن
موقعه بالنسبة للتاريخ هو نفس موقع البدائيين بالنسبة للماضى
الأبدى؛ ذلك أن التاريخ فى نسق سارتر يؤدى نفس الدور الذى
تؤديه الخرافة myth تماماً (٢٥٤).

وبدلاً من أن يكون التاريخ شكلاً مميزاً من المعرفة (التاريخية)، فهو ليس سوى
خرافة الإنسان الحديث، ولا يعدو كونه مجرد منهج تحليل، ورغم تركيز مقولة سارتر
على التاريخ والإجمال باعتباره نسقاً، فهى تقوم على خلق شكل من أشكال التزامن،
وهو ما يعرضه ليفى ستروس من خلال المناقشة الشهيرة لوظيفة نسق الزمن.

فهو يقول إن التاريخ، شأنه شأن كل قوالب المعرفة، يستلزم نظام ترميز code
لتحليل موضوعه، ويرى معظم المؤرخين أن نظام الترميز هذا هو الترتيب الزمنى
للأحداث. ويخلق استخدام الترتيب الزمنى للأحداث فى الكتابة التاريخية وهماً بأن
الكل يعمل بواسطة تقدم مستمر موحد، أى سلسلة خطية linear يحتل فيها كل مكانه.
وهكذا يكون التاريخ عملية من التطور المستمر. ويقول ليفى ستروس إن نموذج العملية
الخاص بالتاريخ وهم، ذلك أنه حتى تواريخ الأيام لا تعمل بهذه الكيفية^(٣٩).
فتواريخ الأيام تعمل فقط عن طريق كونها فرداً فى طائفة class. ذلك أن تاريخ اليوم
الواحد لا يدلنا على شىء؛ لأنه لا يكتسب دلالة إلا حين يكون جزءاً من سلسلة. غير أن
تلك الطائفة لا تتفق بالضرورة مع الأنساق الأخرى من تواريخ الأيام والفترات
والألفيات والعصور وغيرها.

التاريخ نسق متقطع من بوائر التاريخ التى يحدد كلاً منها
تكرار مميز وتنظيم تفاضلى differential من قبل وبعد. ولم يعد

المرور بين تواريخ الأيام التي تشكل دوائر مختلفة أكثر إمكانية
من المرور بين الأعداد الطبيعية وغير العقلانية. أو بتحديد أدق،
فإن تواريخ الأيام المناسبة لكل طائفة هي غير عقلانية بالنسبة
لكل تواريخ الطوائف الأخرى (٢٥٩-٢٦٠).

وبناء على ذلك فإن ما تسمى الاستمرارية التاريخية غالباً ما تُشكّل من أنساق
متقطعة كل منها له زمانية مختلفة^(٤٠). ذلك أن التاريخ لا يمكن أن يكون كلياً، ولا
سلسلة بسيطة من الأحداث، ولا استمرارية. وتعني حقيقة أنه لا بد أن ينطوي دائماً
على الترميز، وبالتالي على التأويل كذلك، أن "المعرفة التاريخية لا تزعم أنها مقابلة
لأشكال أخرى من المعرفة باعتبارها المعرفة المميزة تميزاً كبيراً" (٢٦٣). فالتاريخية
نمط من أنماط المعرفة الخاصة ببعض المجتمعات، غير أنه لا يمكنها في الواقع الزعم
بأنها قاعدة المعرفة الأساسية بالنسبة لكل المجتمعات؛ وهي النقطة التي أعاد التأكيد
عليها فوكو في كتابه "نظام الأشياء" The Order of Things . وهكذا فالمسألة أبعد من
أن تكون أن البحث عن الوضوح ينتهي بالتاريخ في حد ذاته^(٤١).

لهذا السبب يوجه ليفي ستروس ثلاثة انتقادات أساسية لمفهوم سارتر الخاص
بالتاريخ^(٤٢). فهو بادئ ذي بدء يعترض على مساواته بأي تعريف أنثروبولوجي
لـ "الإنسان". ثانياً: يقول ليفي ستروس إن وصف سارتر للتاريخ بأنه تأليف "تاريخ"
واحد ذي دلالة واحدة لا يتحقق إلا من خلال استبعاد سائر التواريخ الأخرى ذات
الدلالات الأخرى؛ ذلك أن الإجمال يمكن أن يجمل فقط إذا استبعد كل شيء يظل آخر
بالنسبة له. وبالتالي فإن تعريف سارتر حشو زائد؛ ذلك أنه تاريخ واحد لأنه تاريخ
واحد (فحسب). فسارتر على وجه التحديد يخلق تاريخاً واحداً باستبعاده كل التواريخ
إلا تاريخ الغرب. ولذلك فإن تاريخه باعتباره إجمالاً لا يمكن أن يعمل إلا من خلال
المركزية العرقية الصارمة. ثالثاً: فحتى حسب تعبيره هو، يعتمد مفهوم التاريخ باعتباره
تطوراً مستمراً، وإجمالاً متطوراً للإجماليات، على فكرة الترتيب الزمني للأحداث التي
تفترض وجود فكرة متجانسة تزامنية خاصة بالزمن. ولكن حتى الترتيب الزمني
التاريخي يعمل من خلال أنساق متقطعة، حيث تحدد العناصر في كل طائفة تحديداً
تفاضلياً وحسب بالنسبة للعناصر الأخرى التي داخل طائفتها. ويساوي هذا الانتقاد

الأخير التحدى بأن تاريخ سارتر يمكن فقط تنظيره باعتباره إجمالاً حال تفسيره من الناحية المفاهيمية على أنه شكل تزامنى، وبينما يتخذ انتقاد إبراز بنيوية ليفى ستروس للترامنى على حساب التعاقبى وضع البديهية النقدية، فهو يكرر فى واقع الأمر جوهر انتقاده لسارتر، وهو أن سارتر كان يسعى إلى تحويل التاريخ إلى فضاء من التزامنية. والواقع أن الكلية فى كل من مجلدى "النقد" تفترض وجود زمانية متجانسة؛ فالكلية الواحدة يمكنها فقط أن تعمل بافتراض ما يسميه ألتوسير "القطاع الماهيوى" *essential section* . وكشأن ألتوسير وفوكو، كان ليفى ستروس نفسه مهموماً بوضع مفاهيم لأشكال الزمانية المتغايرة التى تروغ من كل تنظير التاريخ باعتباره تعاقباً متجانساً وتزعجه باستمرار.

وكان هجوم ليفى ستروس، إلى جانب مصاعب سارتر النظرية التى سبق إيضاها، من الفاعلية بما يكفى للقضاء على مشروع كتاب "النقد" الذى لم يكتمل قط. وقد احتاج سارتر أربع سنوات كى يرد، وحين جاء الرد فى النهاية اتفق حتى أكثر المعجبين تعاطفاً معه على أنه لم يوفق فى الرد على الانتقادات الأساسية^(٤٣). ومن المؤكد أن اعتراضات ليفى ستروس على نظرية التاريخ الخاصة بسارتر على أساس مركزيتها العرقية كانت فى محلها، حيث أوضحت أن أحد دروس محاولة سارتر الضخمة لجعل التاريخ حقيقة، وإعطائه دلالة واحداً، كانت ربط ذلك التاريخ بالإمبريالية الثقافية الغربية.

وينبغى أن نتذكر كذلك أن "أفضل ما فى الفلسفة أنها تخفق"، كما يقول ليفينا^(٤٤). ومع أن أنطولوجيا سارتر لم تنجح فى إجمال التاريخ، فهى تظل مفتوحة أمام أية أخرى لا يمكن التقليل من شأنها. وربما كان هذا سبباً لعدم اتهام سارتر نفسه بالمركزية العرقية فى سياسته، رغم المركزية العرقية الخاصة بترسيمته التاريخية المتعمدة. ويتضمن المجلد الأول من "النقد" تحليلات للبنى السياسية والنفسية الخاصة بالكولونىالية والعضوية، حتى وإن كان لابد أن "تذاب فى التاريخ" كما هو الحال دائماً (١، ٧١٦). إلا أن هذا يسمح لسارتر رغم ذلك بأن يدافع على سبيل المثال عن مشروعية استخدام الشعوب المستعمرة للعنف ضد مضطهديها، متنبئاً برأى قانون القائل بأن الاستعمار تحقق بالعنف ولذا يجب التغلب عليه بالعنف. ويرى أرونسون

لجوء سارتر إلى سبب مقاومة القمع الاستعماري باعتباره عملاً من أعمال "جلد الذات" وأحد نواتج اليأس السياسي النظري، غير أن هذا يتجاهل السياق التاريخي والسياسي الذي قام فيه سارتر وكتابه "الأزمة الحديثة" Les Temps Modernes بدور رائد في معارضة حرب الجزائر^(٤٥). ولو عدنا للوراء لوجدنا أن هذه الهموم تبدو الآن حركة أكثر شجاعة بكثير، حيث تمثل مبادرة سياسية مهمة ظلت قائمة في مقاومة الحرب في جنوب شرق آسيا في الستينيات وأوائل السبعينيات. ولكن تدخل سارتر الشجاع ضد الكولونيالية الفرنسية وغيرها من الكولونياليات لا يمكن أن يكون له أثر نظري مقابل مادام يحتفظ بإطاره الماركسي التاريخي. ذلك أن نظرية التاريخ التكاملية الخاصة به أدت إلى عدم السماح بالمحاولات الراديكالية لكتابة التواريخ الأخرى التي استبعدتها الغرب أو استعادتتها. ومع أن كثيرين اعتبروا ذلك هجوماً على التاريخ في حد ذاته، فقد كان نقد التاريخانية الماركسية الذي بدأه التوسير هو الذي جعل وجود الاحتمالات السياسية الجديدة في هذا الاتجاه ممكنة .

الهوامش

- 1 Jean-Paul Sartre, *What is Literature?*, trans. Bernard Frechtman (London: Methuen, 1950), 176.
- 2 Sartre, *Critique of Dialectical Reason: I: Theory of Practical Ensembles*, trans. Alan Sheridan Smith (London: New Left Books, 1976), 822. Further references will be cited in the text, preceded by the volume number. References to Volume II, *Critique de la raison dialectique: L'intelligibilité de l'histoire*, ed. Arlette Elkaim-Satre (Paris: Gallimard, 1985) will also be cited in the text, also preceded by the volume number. Italics are Sartre's. All students of Sartre are greatly indebted to Ronald Aronson's lucid exposition of Volume II in *Sartre's Second Critique* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); where the same passage has been cited, the translations given here from Volume II are based (with modifications) on Aronson's. Critical accounts of Sartre tend to emphasize the earlier work; those which consider the *Critiques* include: Raymond Aron, *History and the Dialectic of Violence. An Analysis of Sartre's 'Critique de la raison dialectique'*, trans. Barry Cooper (Oxford: Blackwell, 1975), Ronald Aronson, *Jean-Paul Sartre - Philosophy in the World* (London: Verso, 1980), Joseph S. Catalano, *A Commentary on Sartre's 'Critique of Dialectical Reason. Volume 1. Theory of Practical Ensembles'* (Chicago: Chicago University Press, 1986), Pietro Chiodi, *Sartre and Marxism*, trans. Kate Soper (Brighton: Harvester Press, 1976), Thomas R. Flynn, *Sartre and Marxist Existentialism* (Chicago: Chicago University Press, 1984), Andre' Gorz, 'Sartre and Marx', *New Left Review* 37 (1966), 33-52, Christina Howells, *Sartre: The Necessity of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Fredric Jameson *Sartre: The Origin of a Style* (New Haven: Yale University Press, 1961), *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, (Princeton: Princeton University Press, 1971), Fredric Jameson, ed., *Sartre After Sartre, Yale French Studies* 68 (1985), Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984), Dominick LaCapra, *A Preface to Sartre. A Critical Introduction to Sartre's Literary and Philosophical Writings* (Ithaca: Cornell University Press, 1978), Nicos Poulantzas, *La 'Critique de la raison dialectique' del. - P. Sartre et le droit* (Paris: Archives de philosophie du droit, tome X, 1965), and Mark Poster, *Sartre's Marxism*, (London: Pluto Press, 1979).

- 3 *Critique of Dialectical Reason*, I, 1~21, 27-32.
- 4 For Sartre Kant's analytic reason was applicable to the natural but not to the human sciences. See *Critique of Dialectical Reason*, I, 18 and 823.
- 5 Althusser's would be the second. See Chapter 4.
- 6 Maurice Merleau-Ponty, 'The War Has Taken Place' (1945), in *Sense and Non-Sense*, trans. Herbert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus (Evanston: Northwestern University Press, 1964), 151.
- 7 Sartre, and most writers on Sartre, explain his Marxism as an attempt to add existentialism's subjectivity to Marxism's objectivity, of putting man - once more, as he argued - at the basis of Marxism. Sartre describes it as follows: 'It is precisely this expulsion of man, his exclusion from Marxist knowledge, which resulted in the renascence of existentialist thought outside the historical totalisation of knowledge.... Marxism will degenerate into a non-human anthropology if it does not reintegrate man into itself as its foundation.... From the day that Marxist thought will have taken on the human dimension (that is, the existential project) as the foundation of anthropological knowledge, existentialism will no longer have any reason for being' (Sartre, *The Problem of Method*, trans. Hazel E. Barnes, London: Methuen, 1963], 179-81). Sartre's own explanation of the historical circumstances which gave rise to his attempt to combine existentialism with Marxism can be found at 3-34. For a critique of Sartre's account, see Jameson, *Marxism and Form*, 20~9.
- 8 This was obviously in itself by no means a new doctrinal crux: indeed the conflict of free-will and predetermination could be said to have always constituted the central problem for theology, just as the relation of individual to society provided the theoretical crux for the nineteenth century. The latter was effectively solved by the Marxist shift to the category of class - which Sartre could be said to have reversed back again.
- 9 See for example, Philip Wood, 'Sartre, Anglo-American Marxism, and the Place of the Subject in History', *Yale French Studies* 68 (1985), 15-54. For the return of individualism to Marxism see Jon Elster's argument for a theory of 'methodological individualism' in *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), and many recent works associated with the Frankfurt School.
10 Sartre, *What is Literature?*, 174; cf. *The Problem of Method*, 85.
- 11 Sartre, *The Problem of Method*, 87. For definition of praxis see *Critique of Dialectical Reason*, I, 734. Individual praxis constituted the fundamental principle for Sartre and he therefore sought to demonstrate that all dialectic derives from it.
- 12 Aronson, *Sartre's Second Critique*, 42. This was the question which Sartre was in fact unable to solve.
- 13 Sartre, *The Problem of Method*, 29, translation modified.
14 Sartre, *The Problem of Method*, 90.
- 15 *Critique of Dialectical Reason*, I, 817. Sartre continues: 'History is intelligible if the

different practices which can be found and located at a given moment of the historical temporalisation finally appear as partially totalising and as connected and merged in their very oppositions and diversities by an intelligible totalisation from which there is no appeal. It is by seeking the conditions for the intelligibility of historical vestiges and results that we shall, for the first time, reach the problem of totalisation without a totaliser and of the very foundations of this totalisation'. Sartre certainly reached the problem in Volume II.

16 See *Critique de La raison dialectique*, II, 105-28.

17 *Critique of Dialectical Reason*, I, 47; cf. 52.

18 *Critique de La raison dialectique*, II, 61.

19 Aronson discusses this problem in *Sartre's Second Critique*, 71-5, and 153n.

20 Most specifically, perhaps, with Michael Mann's *The Sources of Social Power. Vol. I: A History of Power from the Beginning to AD 1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

21 The problem is discussed in relation to Michel Foucault, who resurrects Sartre's term 'singular universal', in Chapter 5, and to Edward Said, in Chapter 7.

22 As is evident, for example, in *Critique de La raison dialectique*, II, 72-3.

23 For a detailed discussion of these problems in Bakhtin, see my 'Back to Bakhtin', *Cultural Critique* 2 (198~), 71-92.

24 Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 142; Michael Sprinker, *Imaginary Relations: Aesthetics and ideology in the Theory of Historical Materialism* (London: Verso, 1987), 175.

25 Sartre, *The Problem of Method*, 78 (Sartre's emphasis).

26 *Critique de La raison dialectique*, II, 140.

27 For an analysis of Sartre's discussion of the ontology of history in the *Critique*, see Juliette Simont, 'The *Critique of Dialectical Reason*: From Need to Need, Circularly', *Yale French Studies* 68 (1985), 108-23.

28 Claude Levi-Strauss; 'History and Dialectic', in *The Savage Mind*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966). Further references will be cited in the text. Levi-Strauss' position was supported by A.J. Greimas in his important essay 'Structure et histoire' in *Du sens: Essais semiologiques* (Paris: Seuil, 1970), 103-115. Among the many discussions of the Sartre/Levi-Strauss debate, see Jean Pouillon, 'Sartre et Levi-Strauss', *L'Arc* 26 (1965), 5-0, Laurence Rosen, 'Language, History, and the Logic of Inquiry in Levi-Strauss and Sartre', *History and Theory* 10:3 (1971), 269-94, Aron, *History and the Dialectic of Violence*, 138-58, Dominique Grisoni, 'Sartre: de la structure a l'histoire', in Dominique Grisoni, ed., *Politiques de la philosophie* (Paris: Grasset, 1976), 187-99, Simon Clarke, *The Foundations of Structuralism: A Critique of Levi-Strauss and the Structuralist Movement* (Brighton: Harvester Press, 1981), 22-30, and Johannes Fabian, *Time and the Other*:

How Anthropology Makes Its Object (New York: Columbia University Press, 1983), 52~9.

- 29 Sartre, *Problem of Method*, xxxiv.
- 30 Jacques Derrida, 'Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences', in *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 278-293.
- 31 See Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, I, 20.
- 32 For further discussion of the problems involved in Sartre's use of two types of reason see Aron, *History and the Dialectic of Violence*, 1-24, and Poster, *Sartre's Marxism*, 34~. Howells puts the problem succinctly: 'There is an inherent contradiction in attempting to do for dialectical reason what Kant did for analytical reason: a *critique* is essentially analytic, dependent on a distance between same and other, and hence incapable of dealing with the dialectic which, Sartre maintains, transcends the analytic' (*Sartre*, 105).
- 33 Derrida's notion of 'stricture' is developed in *Glas*, trans. John P. Leavey and Richard Rand (Lincoln: Nebraska University Press, 1986), (see especially 244a), in 'Restitutions', in *The Truth in Painting*, trans. Geoff Bennington and Ian McLeod (Chicago: Chicago University Press, 1987), 25-382, and in 'To Speculate - on "Freud" ', in *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1987), 257-09. See also Marian Hobson, 'History Traces', in *Poststructuralism and the Question of History*, eds Derek Attridge, Geoff Bennington and Robert Young (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 108-9, and Geoff Bennington, 'Deconstruction and the Philosophers (The Very Idea)', *Oxford Literary Review* 10 (1988), 8-1.
- 34 e.g., Lichtheim, 'Sartre, Marxism and History', *History and Theory* 3:2 (1963), 233, Poster, *Sartre's Marxism*, 54. On scarcity (*la rareté*) see *Critique of Dialectical Reason*, I, 113, 122-52 and *Critique de l', raison dialectique*, II, 22-3; for the fullest treatment of the topic see Girolamo Cotroneo, *Sartre: 'Rareté' e storia* (Naples: Guida, 1976). Sartre goes out of his way to stress that scarcity is no more of an *a priori* than history: scarcity initiates just one possible history and not a universal one. However, given that he also claims that it forms the basis of all conflict this seems something of a special pleading, and appears to put Sartre closer to Malthus than to Marx.
- 35 It could be objected that Levi-Strauss himself goes on to repeat this structure in his founding division of nature and culture. Although Derrida demonstrates in 'Structure, Sign, and Play in the Human Sciences' (*Writing and Difference*, 278-93), that Levi-Strauss uses this distinction very ambivalently, in *Of Grammatology* he criticizes the ethnocentrism of the definition of culture according to the speech/writing distinction. For the structure of supplementarity through which man calls himself man see *Of*

- Grammatology* (trans. Gayatri Chakravorty Spivak ~Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976]), 244~5.
- 36 Clarke, *The Foundations of Structuralism*, 224. Sartre's distinction between 'primitive' and 'civilised' societies merely repeats his distinction between self and other ('hell is other people'); far from distinguishing Sartre's thought from that of 'primitive' societies in fact it repeats its most typical forms. To preserve this distinction Sartre even has to go to great lengths to deny that others possess the capacity of abstract thought (*Critique of Dialectical Reason*, 503) - which, logically, suggests Levi-Strauss, would have to imply an incapacity for language itself (*Savage Mind*, 251).
- 37 Clarke, *The Foundations of Structuralism*, 226. The same problem is equally applicable to those who today remain close to the legacy of Sartre.
- 38 Levi-Strauss is here setting up the first of the two limits of totalization detected elsewhere in his work by Derrida in 'Structure, Sign, and Play': the second, more radical, limit is that of 'play' (*Writing and Difference*, 289).
- 39 For Derrida's analysis of dates, see 'Schibboleth: for Paul Celan', in G. Hartman and Sanford Budick, eds, *Midrash and Literature* (New Haven: Yale University Press, 1986), 307~7.
- 40 Typically in an ethnocentric manoeuvre of the sort that Gayatri Chakravorty Spivak detects in Kristeva's description of Chinese women:

It is therefore not surprising that, even as she leaves the incredibly detailed terrain of the problem of knowing who she herself is exactly - the speaking, reading, listening 'I' at this particular *moment* - she begins to compute the reality of who 'they' are in terms of *millennia*: 'One thing is certain: a revolution in the rules of kinship took place in China, and can be traced to sometime around B.C. 1000'.

- 'French Feminism in an International Frame', in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1986), 137, citing Julia Kristeva, *About Chinese Women* (London: Marion Boyars, 1977), 46.
- 41 For Levi-Strauss, history represents only the preliminary organization of material in the first stage of understanding; he provides further analysis of the relationship between history and anthropology in the introduction to *Structural Anthropology*, I, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (London: Allen Lane, 1968). Simon Clarke accuses Levi-Strauss of seeing history as contingent (as, for example, in 'the contingencies of history', *The Savage Mind*, 73, and 'those irrational factors which arise from chance and from history', *The Elementary Structures of Kinship*, trans. James Harle Bell *et al.* [Boston: Beacon Press, 1969], 268); but what he says in each case is not that 'History' as such is contingent, but that history involves

contingencies, which is rather different. Clarke's other objection is that Levi-Strauss reduces 'experience, including the experience of freedom which is the basis of Sartre's philosophy, to the status of a myth' (227) -but then so would any Marxist analysis of ideology.

- 42 Levi-Strauss did not, however, abjure the idea of totalization in its entirety: for Sartre's single grand diachronic totalization he wished to substitute synchronic totalizations, which would be another way of describing his set theory account of chronology, if not his theory of the human mind in general as a universal. Only a year after the publication of Levi-Strauss' critique of Sartre, Derrida was to question this structuralist concept of synchronic totalization in the essay 'Force and Signification' (in *Writing and Difference*, 3-30).
- 43 'Replies to Structuralism: An Interview with Jean-Paul Saitre', *Telos* 9 (1971), 11-16.
- 44 Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 58.
- 45 Aronson, *Sartre's Second Critique*, 234, and *Jean-Paul Sartre*, 17-7. In his *Sartre and 'Les Temps modernes'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), Howard Davies gives a detailed account of this phase.

الفصل الرابع

النقد العلمى للتاريخانية

قبل أن يرد سارتر على نقد ليفى ستروس، كان التوسير قد نشر "من أجل ماركس" (1965) For Marx وهو كتاب أكمل هو والكتاب اللاحق "قراءة رأس المال" (1968) Reading Capital الحركة المضادة لماركسية سارتر، بدلاً من حمايتها من التحدى البنيوى، كما قدم تأويلاً جديداً للماركسية التى طُهرت تطهيراً حاسماً من الوجودية الإنسانية والهيكلية، بينما استعيز عن طوعية voluntarism سارتر بشكل أكثر توافقاً من أشكال النزعة الاقتصادية^(١). ومن السهل تصوير مداخلة التوسير من الناحية البنيوية الخالصة، غير أن الإشارة إلى أن هذا كان سياق الفكرى المهم الوحيد أمر مضلل. فإذا كان لابد من دراسة كتابه فى سياق السياسة المعاصرة الخاصة بالحزب الشيوعى، كما أكد معلقون كثيرون، فلا بد كذلك من الإشارة إلى عمل تم فى تاريخ العلوم، وخاصة عمل جاستون باشلار Gaston Bachelard فى تاريخ الفيزياء والكيمياء، وعمل تلميذه جورج كانجيلم Georges Canguilhem فى علم الحياة، وجان كافيه Jean Cavaille فى الرياضيات. وقد عمل الأربعة جميعاً، ومعهم تلميذ التوسير ميشيل فوكو، فى إطار تراث إبستمولوجى كان مهماً بالنسبة للوضعية positivism التى كانت حتى ذلك الوقت تهيمن على تاريخ العلوم^(٢).

ولذلك فإن تصوير عمل التوسير بالكامل على أنه "ماركسية بنيوية" يتجاهل حقيقة وجود تراثات فكرية مميزة فى فرنسا برز الخلاف بينها بشكل خاص فى فلسفة التاريخ الخاصة بكل منها. ويمكن تبرير جزء كبير مما يعتبر تجاهل أرعن من البنيوية للتاريخ بحقيقة أنها كانت تعمل داخل ذلك التراث المضاد للإمبريقية والمضاد للوضعية غير

المعروف بصورة كبيرة خارج فرنسا. وفي عام ١٩٧٨ أشار فوكو إلى أن فلسفة فرنسا ما بعد الحرب تنقسم طبقاً لخط "يفصل فلسفة التجربة والدلالة والذات عن فلسفة المعرفة savoir والعقلانية والمفهوم". بعبارة أخرى سارتر وميرلو بونتي مقابل كافيه وباشلار وكانجيلم، أو العودة إلى هيجل الخاصة بكوجيف Kojève في الثلاثينيات مقابل العودة إلى كانط التي أوجدها ليون برونشفيتش Léon Brunschvicg في فلسفة العلوم في أواخر القرن التاسع عشر^(٢). وقبل أن يوجد سارتر الشكل الخاص به من التاريخ الماركسي الهيجلي بزمان طويل، كان باشلار يعمل في إطار علاقة نقدية مع التاريخانية الهيجلية. وكان الأمر الجديد بالنسبة للتوسير هو أن هذا التراث المعرفي يتطور لأول مرة إلى ماركسية. وعلى عكس ما زعمه سارتر من إثبات لفلسفة الحقيقة الخاصة بالماركسية، فقد ارتأى التوسير أنه إذا كانت الماركسية علماً، فحينئذ لا بد أن يتوافق تاريخ الماركسية مع نوع التاريخ الذي وضع من أجل العلوم. وعندها أصبح السؤال هو إن كان متوافقاً أم لا فحسب أو هكذا بدا. فالمصاعب التي تورط فيها التوسير بعد ذلك كانت ناجمة عن تجاهله لتحذير كانجيلم من أنه رغم اتخاذ تاريخ العلوم العلم موضوعاً له فهو نفسه ليس علماً، ولذلك فلا يمكنه ادعاء كونه خالياً من القيمة (أو بالتعبير الماركسي، لا أيديولوجي). وكما أكد جريجوري إليوت Gregory Elliott مؤخراً، فإنه رغم تصوير التوسير نفسه دائماً على أنه رجل التقليدية الحازمة في مواجهة انتقائية الوجوديين، فقد كان رحب الصدر في كتاباته، حيث جمع بين الماركسية والفلسفة اللاماركسية، حتى ولو كانت تاريخ علوم "تدين له الفلسفة الفرنسية بنهضتها في الثلاثين عاماً الأخيرة"، كما زعم^(٤).

٢- باشلار وتاريخ العلوم

في مقابل التجميع الهيجلي لأنواع التاريخ كافة داخل نفس الترسيمة التطورية، كان باشلار يقول إن تاريخ العلوم لا يمكن استيعابه داخل شكل ارتقائي تقدمي يشيع نسبه إلى أنواع أخرى من التاريخ الإنساني، ولا يمكن وضعه على قدم المساواة مع تاريخ عصره^(٥). وفي علوم بحتة بعينها، كالرياضيات مثلاً، فإنه رغم أن الاكتشافات قد

تمكّن من حدوث التغيرات والتطورات ذات الطابع المادى، فإن حدوثها لا يمكن تفسيره فى الواقع باعتبار أنه متصل بتاريخ عصرها الأتى السياسى والاقتصادى الذى يزعمون أنه محدّد. ذلك أن التواريخ المختلفة كما قال ليفى ستروس لها زمانيات مختلفة. فالمقاييس الزمنية للعلوم لا تعمل بنفس السرعة التى تعمل بها أشكال التاريخ الأخرى، إذ إن لها ديناميكيّتها، وإيقاعاتها، وأوقاتها، السريعة فى بعض الأحيان، والبطيئة فى أحيان أخرى، ولا تعمل طبقاً للدوران العادى للسنة. وكان باشلار مغرماً ببيان أن العشر سنوات من ١٩٢٠ حتى ١٩٣٠ كانت فى طولها، من وجهة النظر العلمية، كطول الخمسمائة سنة السابقة عليها. ويعنى تفاوت التطور هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك تاريخ عام للعلوم فى حد ذاتها؛ إنه غير منتظم ولكن لا يمكن تجميعه فى كل موحد.

بل إن علومًا كثيرة تشترك فى سمة أن أى اكتشاف مهم يعنى أن كل النماذج والنظريات الأخرى قد عفا عليها الزمن ولا بد من التخلص منها. فالماضى، من وجهة نظر الحاضر، لا بد من استئصاله.

**يمكن للعلم المعاصر أن يصف نفسه من خلال اكتشافاته
الثورية بأنه تصفية للماضى. فما أن تُعرض الاكتشافات حتى
يُعاد كل التاريخ الحديث إلى مستوى ما قبل التاريخ^(١).**

وهنا نجد بالفعل مثلاً لـ "تصفية" التاريخ سوف نتذكر أنه نفس الاتهام الذى يوجهه تيرى إيجلتون Terry Eagleton ضد ما بعد البنيوية. غير أن المثال الفعلى فى باشلار يوضح إلى أى حد كانت المسألة أكثر تعقيداً. فعلاقة التاريخ السلبية مع الماضى تبرز باعتبارها أحد أوضح جوانبه وأهمها، وهو الجانب الذى يميز الانفصال التام عن البنى التراكمية الخاصة بالفنون والعلوم الاجتماعية. ويعنى هذا على وجه الخصوص أنه لا يمكن التوفيق بين زمانية العلم وبين إيقاعات التاريخ التقليدى الذى لم يمنع رغم ذلك مؤرخى العلوم الوضعيين من كتابة تاريخه فقط من ناحية النذر والتوقعات التى تنطوى على مفارقة تاريخية. الخاصة بالأفكار الجديدة عند المفكرين الأوائل، وكأن العلم يتكشف تكشفًا سلساً وحتمياً من عام لعام^(٧). ومشكلة هذه المقاربة

أنها تبالغ في تقدير قيمة سياق الاستمرارية السردية في تاريخ العلوم التي تعمل، حسب أمثلة باشلار، بواسطة التصدعات المفاجئة، والانقطاعات، وإعادة التنظيم الكامل لمبادئها^(٨). فالعلم يوماً يعيد صنع تاريخه^(٩). وفي عام ١٩٣٤ قال باشلار إن التغيرات الثورية في الفيزياء، مثل نظرية النسبية والفيزياء المجهرية microphysics، تعنى أن العلم ذاته يُعرَّف في حينه حسب رد فعله تجاه الماضي، وأصبح "فلسفة اللا" philosophy of the non ؛ اللاديكارتي، واللاإقليدي، واللانيوتني، واللابيكوني^(١٠). وهذه التحولات المهمة لا يمكن رسمها طبقاً لنموذج التاريخ المستمر، ذلك أن تأكيدها على التوقعات الافتراضية لا يبرر الطريقة التي يمكن بها تغيير كامل شكل المعرفة وخلق فهم جديد. وأدى عمل باشلار الخاص بفروع العلم إلى قوله إنه لا ينبغي على الشكل الصحيح لتحليل التاريخ أن يركز على التاريخ الإمبريقي وإنما على الوضع المعرفي أو الإستمولوجي للمفاهيم التي تفرق بين العلم الجديد والعلم القديم، ذلك أن الفرق الجذري الذي بينهما هو الذي يشكل العلم الجديد، أي "الوضعية" الجديدة التي ينتجها ما أسماه "الانقطاع المعرفي" epistemological rupture . وكان باشلار نفسه يفضل عرض أمثلة لتلك الانقطاعات بدلاً من تنظير كيفية حدوثها^(١١).

وفي وقت لاحق أولى الألتوسيريون اهتماماً كبيراً بـ "الانقطاع المعرفي"، وقد انتقوا بدورهم لعجزهم عن تفسير كيفية حدوثه. غير أن هذا يهمل قوة تأكيد ألتوسير على الماركسية باعتبار أنها هي نفسها ممارسة نظرية لها تاريخها الخاص من التصحيح الذاتي المعرفي، وهي إمكانية محرومة من عمل الرياضياتي جان كافيه الذي ركز على الدرجة التي يمكن بها تبرير تاريخ الرياضيات، وخاصة نظرية المجموعات، عن طريق التطور الجدلي للمفهوم. ويمكن إرجاع كثير من التأكيد على نظرية المجموعات عند ليكان Lican وغيره، وكذلك تشابه بعض من أفكارهم مع أفكار جوديل Gödel الذي يستفيد كافيه من عمله، إلى تأثيره؛ فالواقع أنه من الممكن القول بأن التأكيد على التغيرات اللامتناقض عند مفكرى فرنسا بعد الحرب، الذي توضع فيه العناصر غير المتوافقة أو غير المتكافئة متجاوزة أو كجزء من بعضها البعض، ينبع من في حد ذاته من نظرية المجموعات كما ينبع من فرويد. وقد طور كافيه تلك الأفكار لتصبح نظرية قائمة بذاتها قال إنها لم تتغير من خلال الاكتشاف الإمبريقي وإنما عن

طريق إعادة التنقيح النظرى لمفاهيمها فى العلوم "البحثة"^(١٢). وقد طور كل من باشلار والتوسير هذه الرؤية التى يتقدم بها العلم من خلال جدل مفاهيمه بدلاً من تجربة افتراضاته مقابل "التجربة"، تطويراً ضخماً، وهى إذا كانت قد مكنت التوسير من الحركة النظرية المهمة الخاصة بكونه قادراً على رفض التصور التجريبي الكلاسيكى للمعرفة، فقد كان لابد أن تضعه كذلك فى موضع ينتقد منه أية محاولات لتبرير الخطاب النظرى من ناحية ظروفه التاريخية الخاصة بالإنتاج باعتبارها "تاريخانية"؛ وربما كانت تلك إحدى الطرق الأساسية التى كانت يختلف فيها عن كانجيلم وفوكو.

ويتفق باشلار وكافيه على أن السمة المميزة للعلم الحديث هى مقدار ما بلغه من انقطاع عن المعرفة العادية، حتى بات الوعى ومفاهيمه متعارضين فى الوقت الراهن:

يبدو لنا الانقطاع بين المعرفة العادية والمعرفة العلمية من
الوضوح بحيث لا يمكن أن يكون لهذين النوعين من المعرفة نفس
الفلسفة. فالإمبريقية هى الفلسفة التى تتوافق مع المعرفة العادية.
وفى هذا المجال تجد الإمبريقية أصولها وأدلتها وتطورها، وفى
المقابل ترتبط المعرفة العلمية بالعقلانية، وترتبط العقلانية شئنا أم
أبينا بالعلم وتطالب بأهداف علمية^(١٥).

ويعنى استخدام أدوات علمية بعينها أن الإدراك العلمى يتعارض باستمرار مع تجربة الحياة اليومية^(١٦). ولأن العلمية تتحقق من خلال الانقطاع عن أشكال التفكير العادية التى تسمى اصطلاحاً "العوائق المعرفية" epistemological obstacles ، فإن باشلار، شأنه شأن ليفى ستروس والتوسير من بعده، يقول إن أية فلسفة كالوجودية التى تقوم على أساس أن حقيقة تجربة الذات العارفة لابد أن تنطوى على أشكال وهمية أو أيديولوجية من الفكر^(١٧). ولهذا السبب يشير باشلار ساخراً إلى ظاهريات phenomenology سارتر على أنها شكل متأخر من الخيمياء alchemy^(١٨).

ولكن إذا كان العلم الجديد يُنتج من خلال الانقطاع عن "أخطاء" القديم، فإن قبضة أشكال الفكر العادية القوية تعنى أن أى نص بعينه يمكن أن يجسد فى نفس الوقت جوانب طرق التفكير القديمة والحديثة، أى الأطر النظرية والأيديولوجية يسميها بوشلار والتوسير من بعده "إشكاليات":

بدلاً من عرض الشك الكلى، يتطلب البحث العلمى خلق إشكالية ما. وهى تنطلق انطلاقها الواقعى من مشكلة ما، حتى ولو كانت معدة إعداداً سيئاً. وحينئذ تكون الأنا العلمية برنامج تجارب، بينما تكون الأنا اللاعلمية إشكالية مؤلفة^(١٩).

يحاول باشلار التفكير من خلال مشكلة كيفية عمل العوائق المعرفية قبل العلمية *scienficity* وبعدها. وهو يشير على وجه الخصوص إلى أن نظام التعليم له أثر واضح على إنتاج المعرفة العلمية أو إعادة إنتاجها، وينتقده بسبب الطريقة اللاتاريخية التى يدرس بها المشكلات والنظريات والتجارب والبراهين العلمية^(٢٠). وبينما تظل البيداغوجيا خرافة العلم الأساسى أو السهل، فمن الممكن أن تنتج اللغة ذاتها الصعوبات. ذلك أن مجموعة مصطلحات العلم لا تشير إلى مفاهيم محددة:

إن تعديلها واستكمالها وتنوعها لا آخر له. ذلك أن لغة العلم فى حالة من الثورة الدلالية الدائمة^(٢١).

وتدفع مثل هذه العوائق باشلار إلى صياغة نظرية "التحليل النفسى المادى" التى تقدم "تحليلاً نفسياً للمعرفة الموضوعية" لتبرير مشكلة العوائق المعرفية والتفكير من خلالها. ومن المفروض كذلك أن يكون هناك أثر علاجى للفصل "الوحشى الجراحى" للعقل اللاواعى والأفكار العقلانية من أجل "علاج صورنا أو على الأقل للحد من قوتها"^(٢٢).

ويحدث هذا الفصل بين المعرفة العلمية والمعرفة العادية بدوره تأثيراً ضخماً على تفكير باشلار بشأن التاريخ. ذلك أنه يحاول كما يقول لوكور Lecourt

أن يخلق نسقاً من المفاهيم يجعل من الممكن تصور تشابك تاريخين، هما تاريخ العلمى واللاعلمى فى ممارسة العلماء. ومن ثم يبلغ هذا المشروع ذروته فى كتاب "العقلانية التطبيقية" Le ra- tionalisme appliqué حيث مشروع التاريخ المعرفى الذى يقدم باعتباره تاريخاً مزيجاً؛ أى "التاريخ المعتمد" (أو تاريخ العلمى فى الممارسة العلمية) و"التاريخ المنقطع" (أو تاريخ تدخلات اللاعلمى فى الممارسة العلمية)^(٢٣).

ويعنى هذا أنه يمكن أن يكون للعلم تاريخان يتداخلان دائماً ولكنهما لا يندوبان بحال من الأحوال ، حيث يقيّم أحدهما على أنه موجب والآخر على أنه سالب، وبالتالي يجرى كبته فى صمت حتى وإن ظل محدداً^(٢٤). وبدلاً من أن يدعم باشلار أحدهما على حساب الآخر، نجده يعرض إمكانية التاريخ التفكيكى الذى يعيد كتابة ما استبعد من قبل. وربما ينشط هذا التاريخ التفاضلى للعلم والتكنولوجيا، مما يبرر تأييد الأيديولوجيا بعد إنتاج العلم، ولكى يفعل باشلار ذلك، فإنه يلجأ مثل التوسير فيما بعد إلى الاستعانة بالتحليل النفسى لدراسة التاريخ والأيديولوجيا.

وبينما قدمت فكرة الانقطاع المعرفى نظرية العلمية وحتى نظرية الأيديولوجيا، فقد كانت توحى برؤية للتاريخ تختلف عن رؤية سارتر. ذلك أنها ذهبت إلى النقيض تقريباً باستخراجها من التاريخ المجل شكلاً من التاريخ لم تكن فيه محاولة لربط التواريخ المختلفة بحال من الأحوال. وافترض باشلار ضرورة فصل العلمى عن اللاعلمى، حتى ولو كان الواقع أنه كان يواجه على الدوام تداخلاً بينهما ويجد نفسه فى وضع السعى إلى الفصل بينهما. وأشار لوكور إلى غياب "أى مفهوم يمكنه من أن يتصور تواريخ عدة ذات بنى مختلفة معاً؛ أى باختصار مفهوم خاص بتاريخ مختلف^(٢٥). وهذا المفهوم العام هو ما ستقدمه نظرية التوسير الخاصة بالاستقلال النسبى داخل البنية السائدة.

٣- التوسير وعلم التاريخ

يمكن بذلك دراسة إعادة قراءة التوسير لماركس دراسة مفيدة فى سياق نظريات تاريخ العلوم كقراءته للبنىوية؛ ذلك أنه من الممكن أن يكون بينهما قدر معين من الاندماج، لأن كلاهما معارض لنظريات المعرفة الإنسانية والظاهرانية بصفة عامة وللتاريخانية بصفة خاصة. وفى الإطار العام لهجوم التوسير على التراث الهيجلى الإنسانى الخاص بالماركسية الغربية، كان اعتراضه على محاولة سارتر التوفيق بين الماركسية والذاتية الوجودية هو أن تلك الحركة تتعارض مع الاكتشافات المهمة التى تأسست عليها الماركسية فى بداية الأمر. وفى امتداد لمقولة ليفى ستروس، أكد التوسير أن فكرة "الإنسان" التى استخدمها سارتر اشتقت من تعريف أيديولوجى بعينه خاص

بالذات الإنسانية يكبت حكمة ماركس القائلة بأن الذات الإنسانية ليست مركز التاريخ، إلى جانب ما قاله فرويد عن أن الذات لا تتركز في الوعي. ويرى ألتوسير أن كلاً من التاريخ والذات على السواء لا مركزيان. وكان هجومه على ادعاء سارتر وجود تاريخ مركزي (رغم احتمال ثبوت تعقد إسهابه النصي) مصحوباً بنقد لفكرة الذات الإنسانية المركزية التي تشكله^(٢٦).

قد تكون إحدى طرق توصيف تدخل التوسير هي ملاحظة مارتن جاي Martin Jay أنه قضى على فكرة لوكاش الخاصة بالكلية قضاء مبرماً^(٢٧). وقد تكون الملاحظة الأخرى هي أنه حاول تنظير نفس الوضع الذي حارب سارتر للخروج منه. وإذا كانت مقولة سارتر تعتمد على منطق التاريخ باعتباره إجمالاً إلا أنه انهار حين لم يمكنه الجمع بين التطبيق العملي للفرد والمنطق العام الخاص بـ "الإجمال بدون مُجمل" إلا من خلال تكاثر كتابته، فقد استغل ألتوسير في المقابل إمكانية التاريخ باعتباره "عملية بلا ذات"، أي تاريخ يتميز بقواصل وانقطاعات أساسية يتميز بعضها عن بعض وليست مُجملّة. وكان هذا الجانب من النظرية الألتوسيرية - ربما أكثر من أي جانب آخر - هو ما جعل كثيرين من الماركسيين التقليديين لا يعتبرون ألتوسير ماركسياً بالمرّة في واقع الأمر^(٢٨). وعلى أية حال فإن اتهام ما بعد البنيوية بإهمال التاريخ يعود بلا شك إلى عمل ألتوسير الذي يبدو أنه حاول أكثر ممن سواه القضاء على التاريخ.

ورغم الاختلافات الفلسفية والسياسية بين مشروعى ألتوسير وسارتر، حين النظر إليهما من زاوية الماركسية التقليدية، فإن هناك تشابهات معينة بينهما. فقد شارك ألتوسير سارتر اعتراضه على تأكيد الستالينية على النزعة الاقتصادية والحتمية العرقية، حيث فصل نفسه عنها، ليس من خلال تأكيد القدرة الفردية، وإنما من خلال إعادة صياغة الفرضية الماركسية الخاصة بتقرير الأمور عن طريق العلاقات الاقتصادية؛ وذلك بإعادة تعريفها باعتبارها علاقة عرضية وليست تاريخية^(٢٩). وفي الوقت ذاته قال ألتوسير إن سارتر لم يفصل المشكلات المركزية الخاصة بالنظرية الماركسية التقليدية، وظل نتيجة لذلك يعمل ببعض أفكارها المتصورة سلفاً الأكثر عرضة للشك. وبصورة خاصة، وبالرغم من محاولته تحاشي افتراض كون التاريخ قانوناً متجاوزاً بديهياً، فقد استخدم في المجلد المنشور من "النقد" نموذجاً غائباً

عضوانياً للتاريخ يفترض أن النهاية ضمنية في البداية، وأن التاريخ يتحرك قدماً إلى نهاية محتومة. وتفترض كل من الماركسية والسارتية أن التاريخ عملية تحررية لتحقيق الذات، حتى ولو استعويض عن قوة الإنتاج في إحداهما بالتطبيق العملي الخاص بالذات الإنسانية الواعية بنفسها في الآخر. وقد أطلق التوسير على هذا الرؤية مصطلح "التاريخانية" historicism، وهي ترسيمة فلسفية مجردة تفرض عملية تحول شاملة على الأحداث التاريخية^(٢٠).

ربما يبدو الأمر في أول وهلة وكأن التوسير نفسه تخطى عن التاريخ وجرب العلم بدلاً منه. وكما هو الحال بالنسبة لسارتر، فقد سعى التوسير لتشكيل الماركسية باعتبارها شكلاً من أشكال الحقيقة، غير أنه حاول إثبات حقيقته ليس من خلال جدل التاريخ وإنما باعتبارها علماً، حيث أثبت إبتسمولوجياً صحة "الثورة النظرية الضخمة" الخاصة بماركس من خلال بيان علميتها^(٢١). ولكي يطالب بمكانة علمية للماركسية باعتبارها معرفة وليست أيديولوجيا، أو لامعرفة، استعان التوسير بإبتسمولوجيا باشلار التاريخية التي سمحت له بافتراض فكرة الانقطاع الأساسى بين الاثنين، حيث يفصل "الانقطاع المعرفى" العلم الماركسى عن الأشكال السابقة من اللامعرفة في نصوص ماركس. وكان ذلك يعنى بالضرورة أن التوسير أقر مقولات باشلار بشأن الإمبريقية ورفض مفهوم التاريخ باعتباره نسقاً من التقدم أو التطور^(٢٢). إلا أن التوسير وجد أنه من الصعب تأكيد نظرية التاريخ الماركسية بينما يتحاشى شكلها الهيجلى المعتاد. وأوحت مقولته الأساسية بأن ماركس اقترح مفهوماً جديداً للمعرفة، يُعرف بالتغاير مع الهيجلية، بتعديل مصاحب للمفهوم الهيجلى الخاص بالتاريخ، وهو ما كان حتى ذلك الوقت نموذجاً سائداً للتاريخانية الماركسية، كما رأينا في حالتى لوكاش وسارتر.

وتعرضت نظرية التاريخ الخاصة بالتوسير لهجوم وتسفيه أوسع نطاقاً مما تعرض له أى جانب آخر من جوانب عمله، وهو ما يعود بصورة كبيرة إلى تجرؤه على القول بأنه بدلاً من أن يكون التاريخ بمثابة أساس لا سبيل إلى دحضه للماركسية، كان مفهوماً إشكالياً حتى في نصوص ماركس نفسه:

هذه الكلمة التي تبدو كاملة هي في الحقيقة كلمة فارغة من الناحية النظرية، في مباشرة وضوحها؛ أو بالأحرى، فإن تحقيق الأيديولوجيا هو الذي يبرز على السطح في حالة تدنى الدقة والصرامة هذه. وأي إنسان يقرأ "رأس المال"، دون أن يطرح السؤال المهم الخاص بموضوعه، لا يرى أي سوء نية في هذه الكلمة التي "تحدث" إليه. وهو يواصل بسعادة الخطاب الذي قد تكون هذه الكلمة أولى كلماته، وهو الخطاب الأيديولوجي الخاص بالتاريخ، ومن ثم الخطاب التاريخاني. وكما رأينا وكما نفهم، فإن النتائج النظرية والعملية ليست شديدة البراعة. (١٤٣)

ويقول ألتوسير إن تدخل ماركس لا يساوي إفراغ الأنساق الشكلية الخاصة بالاقتصاديين التقليديين في قالب تاريخي وحسب. فلو كان ذلك هو الحال لكان كل ما عليه القيام به هو أن يهجن Hegelianize ريكاردو Ricardo. وكثيراً ما يوحى الماركسيون بأن الماركسية تنطوي وحسب على تقديم إطار تاريخي - "أفرغ في قالب تاريخي باستمرار!" - غير أن هذا الافتراض، كما يقول ألتوسير، يمكن تقديمه فقط بسبب "الاضطراب المحيط بمفهوم التاريخ" (٣٣).

إنه في الواقع تقديم المفهوم الذي يمثل في حد ذاته مشكلة نظرية على أنه حل، ذلك أنه حين يتبناه أحد ويفهمه يكون مفهوماً غير منتقد، وهو مفهوم ينذر شأنه شأن كل المفاهيم "الواضحة" بالآ يكون فيه من المضمون النظري أكثر من الوظيفة التي تحددها له الأيديولوجيا الموجودة أو السائدة. فهو تقديم مفهوم لم يختبر وضعه على أنه حل، وبدلاً من أن يكون حلاً يكون في واقع الأمر مشكلة. (٩٣)

تفترض التاريخانية إمكانية استعارة مفهوم التاريخ للماركسية من هيجل أو من ممارسة المؤرخين الإمبريقيين بلا صعوبة وبدون السؤال عن مقدار خصوصية المفهوم للماركسية. ويرى ألتوسير أن السؤال المهم هو "ماذا يجب أن يكون مضمون مفهوم التاريخ الذي تفرضه إشكالية ماركس النظرية؟" ولا يمكن أن تكون الإشكالية مطابقة

لإشكالية هيجل لأن كلاً من هيجل وماركس يعرفان الزمن التاريخي من ناحية الكلية الاجتماعية. وبما أنه من الممكن بيان اختلاف تعريفيهما الخاصين بالكلية الاجتماعية، فذلك الحال بالنسبة لمفهوميهما الخاصين بالزمن التاريخي. ويرى هيجل أن "الزمن التاريخي مجرد تأمل في استمرارية الزمن الخاص بالماهية الداخلية للكلية التاريخية التي تجسد لحظة من لحظات تطور المفهوم" (٩٣). والزمن التاريخي هو وجود ماهية الكلية الاجتماعية بالتالي فهو سوف يدل على بنيتها.

ويعزل ألتوسير صفتين رئيسيتين من صفات الزمن التاريخي الهيجلي، وهما "استمراريته المتجانسة ومعاصرته". والصفة الأولى معروفة معرفة جيدة؛ فالزمن هنا هو "السلسلة المتصلة التي تتجلى فيها الاستمرارية الجدلية الخاصة بعملية تطور الفكرة" (٤٩). وفي هذه الترسيمية يتكون علم التاريخ من مشكلة تقسيم هذه السلسلة المتصلة إلى فترات تشكل كليات جدلية متعاقبة^(٢٤). أما الصفة الثانية، وهي معاصرة الزمن التاريخي، أي نسق الحاضر التاريخي، فأكثر تعقيداً ولكنها عنصر مهم في نموذج التاريخ الهيجلي، بل هي في الواقع شرطه الخاصة بالإمكانية^(٢٥). وإذا كان الزمن التاريخي هو وجود الكلية الاجتماعية، فحينئذ لابد أن تكون العلاقة بين الاثنين علاقة مباشرة تسمح بما يسميه ألتوسير "قطاعاً ماهيوياً"، أي "انقطاع في الحاضر من الشدة إلى حد أن عناصر الكل كافة التي يكشف عنها هذا القطاع تربطها ببعضها علاقة مباشرة، وهي العلاقة التي تعبر مباشرة عن ماهيتها الداخلية". وهذا القطاع ممكن على وجه التحديد لأن وحدة الكل كلية معبرة، أي أنها "كلية أجزائها كافة أجزاء كلية" يعبر كل منها عن الآخر، ويعبر كل منها عن الكلية الاجتماعية التي تحتويها، لأن كل منها في حد ذاته يحتوي ماهية الكلية نفسها داخل الصورة المباشرة لتعبيرها" (٩٤). وبذلك يعكس مفهوم هيجل الخاص بالزمن التاريخي مفهومه الخاص بالوحدة الطبيعية بين أجزاء الكلية الاجتماعية كافة، التي كل يعد منها جزءاً من الكل ويحل الكل في كل منها، بحيث يشارك التاريخ كذلك في مباشرة استبطانية تجعله لاتاريخياً بطريقة تنطوي على المفارقة. وربما يكون مستغرباً في ظل "بنيوية" ألتوسير المزعومة أن يقول إن التمييز البنيوي بين التزامن والتعاقب يقوم على هذه الصورة الهيجلية للزمن التاريخي الذي هو مستمر ومعاصر لنفسه^(٢٦).

على العكس من هذا يؤكد ألتوسير أن الزمن، وحتى الزمن المرتب تاريخياً -chronological، ليس مجرد كيان إمبريقي، بل هو مفهوم يمكن مفصلته بصورة عامة من خلال التاريخ مع الزمن المرتب تاريخياً، وأن لكل تاريخ زمانيته التي لا يمكن العثور عليها إلا بإثبات الرابطة المفاهيمية الخاصة بالتاريخ موضع المناقشة. ولكي نحدد ماهية أى حدث لابد أن نكون على علم بمفهوم التاريخ الذى يقع فيه هذا الحدث. فعلى سبيل المثال، لكي نفهم تاريخ الفيزياء يجب أن نعرف مفهوم أو إشكالية الفيزياء كي نثبت ما يتكون منه أى حدث فى الفيزياء. ويمكن بالطبع بناء السرد المرتب تاريخياً، غير أن تاريخ الفيزياء له فى واقع الأمر زمانيته الخاصة به التي كان أول حدث فيها بعد أرسطو هو نيوتن، وكان ثانيها هو أينشتاين Einstein، وثالثها الثقوب السوداء، وهلم جرا. والآن ليس لهذه الزمانية المحددة علاقة متجانسة مع تاريخ الأدب، على سبيل المثال، إلا أن مفصلتها مع التواريخ الأخرى ممكنة، بل هى ممفصلة فى واقع الأمر، طبقاً للزمانية الشاملة ولكنها لامركزية الخاصة بنمط بعينه من الإنتاج. ويبدو ألتوسير فى بعض الأحيان وكأنه يوحى بأن التواريخ المختلفة قد تتفاوت من خلال أنماط الإنتاج المختلفة، وهى تبدو فى أحيان أخرى وكأن كلاً منها يختص بنمط منها، وذلك أثر من آثار التحديد الزائد الخاص بالتكوين الاجتماعى. ولكن فى أى الحالتين، وعلى العكس من القطاع الماهيوى الهيجلى حيث يمكن بيان كل حدث على أنه تمفصل أساسى مع الكل فى مكانية زمانية متصلة ومتجانسة، سوف يكشف القطاع العرضى فى أية لحظة بعينها عن مجموعة متغيرة من الوجودات والغيابات.

ويفضل ألتوسير فرضيته القائلة بأن الماركسية ليست تاريخانية إلى حد ما من التفصيل، حيث يقدم نقداً للتراثات التاريخانية والإنسانية التى يرجعها من سارتر إلى بداية القرن، وحتى إلى الثورة الروسية نفسها، ويضمّنها كذلك "التاريخانية المطلقة" الخاصة بجرامشى Gramsci ومدرسة فرانكفورت، وهو ينتقد قبل كل شئ الأساليب التى يختزل بها هيجل الكلية التاريخية المتنوعة الخاصة بالمجتمع إلى مبدأ داخلى وحيد، بحيث يحدث التاريخ فقط من خلال مبدأ التناقض فى الجدول. ويرى ألتوسير أن التناقض الذى يبدو بسيطاً زائد دائماً فى تحديده؛ ذلك أن تحويل مبدأ هيجل الوحيد إلى جدول يولد أنماط إنتاج متعاقبة تعادل النزعة الاقتصادية^(٢٧). ويصدق هذا

الاعتراض كذلك على التاريخانية الهيجلية الخاصة بسارتر التي يختزل أثرها تعددية الممارسات المختلفة إلى ممارسة واحدة، أو "تاريخ واقعي" (١٣٦). وتشترك تاريخانية سارتر في الاتجاه المشترك الخاص بالتأويلات التاريخانية للماركسية كافة التي تحول "الكلية الماركسية إلى شكل مختلف من أشكال الكلية الهيجلية"؛ فهي جميعها تشترك في بنية معاصرة الوجود المؤقت والاستمرارية التي تسمح بإمكانية القطاع الماهيوى. ولذلك يقول ألتوسير إنه من المفارقة أن الماركسية الإنسانية تشترك في نفس المبادئ النظرية الأساسية مع الماركسية الاقتصادية التقليدية الخاصة بالدولية الثانية التي كان هدفها من الناحية السياسية هو معارضتها؛ ذلك أنه سواء أكانت سلبية أم إيجابية، أو حتمية أم طوعية، فكلاهما يختزل التحليل الماركسى إلى إشكالية نظرية وحيدة. وكل ما حدث هو أنه جرى تحويل علاقات الإنتاج إلى علاقات إنسانية صبغت بالصبغة التاريخية^(٣٨).

٤- الساعة الوحيدة

ما قام به ألتوسير هو بيان أن داخل فكرة التاريخ، التي تبدو وكأنه بالإمكان الاستعانة بها وحدها كدليل ذاتي، يوجد افتراض كامل بشأن مفهوم الكل الاجتماعى غير المستمد من النظرية الماركسية. وهو يقول إن المفهوم الماركسى الخاص بالزمن التاريخى يجب تصوره بالأحرى "على أساس من المفهوم الماركسى الخاص بالكلية الاجتماعية" (٩٧). وهذا المفهوم الماركسى هو بالطبع المفهوم الألتوسيرى؛ ففي قراءة ألتوسير لماركس ليست وحدة الكل هي على وجه التحديد هي تلك الوحدة الخاصة بالكلية المعبرة الهيجلية - والسارتريّة - بل إنها تُشكّل من خلال التحديد الزائد، من خلال

نمط بعينه من التعقيد، وهو وحدة من الكل المبنى الذى
يحتوى على ما يمكن أن نسميه مستويات أو نماذج مميزة
و"مستقلة استقلالاً نسبياً" وتتعايش داخل هذه الوحدة البنائية
المعقدة، مفصلة مع بعضها البعض طبقاً لتحديدات بعينها،
ويحددها في نهاية الأمر مستوى الاقتصاد أو نموذج. (٩٧)

ويتوافق النموذج الهيجلى الخاص بتعايش الوجود الذى يتيح إمكانية "القسم الماهيوى" مع هذا التوصيف، غير أن التوسير يظل رغم ذلك يفترض وجود كلية وأنها ذات "بنية من الكل التراتبى العضوى" (٩٨). وهذه البنية، التى تتكون من تعاقب من المستويات أو الخطوات المختلفة، يغلب عليها شكل واحد من أشكال الإنتاج يفرض وحدة أى حالة، أى البنى اللاقتصادية التى يحددها الاقتصاد "فى الخطوة الأخيرة" (٩٩). وغالباً ما يُساء فهم هذا التوصيف الأخير؛ فالمهم هو أن الاقتصادى ليس بحال من الأحوال وظيفة عرضية بسيطة تعمل بمفردها:

لا يكون الجدل الاقتصادى فعالاً أبداً فى الحالة الخاصة؛
ففى التاريخ لا تُرى هذه النماذج والبنى الفوقية وغيرها أبداً وهى
تنتهى جانباً باحترام حين ينتهى عملها، أو تنتثر أمام صاحب
الجلالة الاقتصاد وهو يسير فى الطريق الملكى الخاص بالجدل
عندما يحين الوقت، باعتبارها ظواهره الخاصة. ومنذ اللحظة
الأولى حتى اللحظة الأخيرة لا تأتى أبداً الساعة الوحيدة
الخاصة بـ"الخطوة الأخيرة" (٣٩).

أهمية التلميح إلى فرويد فى هذا النص الشهير هى الإشارة إلى أن تصور الاقتصادى على أنه يعمل منعزلاً تصور خادع تماماً مثل تخيل الأنا تعمل بدون العقل اللاوعى؛ ذلك أن كلاهما ينتجه الآخر. ولا تعمل أبداً "الخطوة الأخيرة"، الاقتصادية، بمعزل عن سائر نماذج الكلية الاجتماعية الأخرى؛ ولكن الساعة الوحيدة هى التى لا تأتى أبداً. وإذا تتبعنا التشابه مع فرويد تتبعاً جاداً لوجدنا أن التوسير يشير هنا إلى أن صدارة الاقتصادى (الأنا) وهم، وأن البنية الفوقية (العقل اللاوعى) هى القوة المحددة الأكثر أهمية، أو أنهما على أقل تقدير مبالغ فى تحديدهما بنفس القدر.

وبينما لم يجر إجمال كلية سارتر قط لأنها كانت لا تزال دائماً فى حالة صيرورة ولا يمكن ختامها، فإن كلية التوسير لا تُجمل أبداً لأنها بلا مركز ومزاحة زمنياً. ولا تتعايش المستويات المركبة المختلفة فى حضور زمانى يتزامن مع "وجود الماهية بظواهرها" (٤٠). ويعنى هذا أن نموذج الزمن الواعى والمتجانس الذى اعترض عليه ليفى ستروس كذلك لا يمكن اعتباره هنا زمن التاريخ. ولا علاقة لهذا بتحويل التعاقب إلى تزامن؛ فالفكرة بالأحرى هى أنه

لم يعد ممكناً تصور عملية تطور مستويات الكل المختلفة في نفس الزمن التاريخي. ذلك أن كل من هذه "المستويات" المختلفة ليس له نفس النوع من الوجود التاريخي. وفي المقابل، لا بد أن نخصص لكل مستوى زمنًا خاصًا يتسم بالثبات النسبية ومن ثم بالاستقلال - حتى في تبعيته - عن "أزمة" المستويات الأخرى.... وتقاطع كل من هذه التواريخ الخاصة بواسطة إيقاعات خاصة ولا يمكن معرفتها إلا بشرط تعريفنا مفهوم خصوصية زمانيته التاريخية وتقاطعاته (التطور المستمر والثورات والانقطاعات وغيرها). (٩٩-١٠٠)

إلا أن هذه التواريخ التي تحدّد زمانياتها طبقاً للمفاهيم المحددة الخاصة بمجالات بعينها ليست مستقلة عن الكل؛ فهي تعتمد عليه ولكن داخل بنية مستمدة من "العلاقات التفاضلية القائمة بين المستويات المختلفة داخل الكل ... وبالتالي فإن نمط استقلال كل زمن وتاريخه ودرجته يحدده بالضرورة نمط تبعية كل مستوى داخل نسق التفصيلات الخاص بالكل ودرجته" (١٠٠). ولذلك فإنه إذا كانت هناك تواريخ مختلفة، فلا بد أن تتصل رغم ذلك بتلك التواريخ التي تختلف عنها ولكنها تتمفصل معها داخل بنية من الفاعلية النسبية. وتركب هذه التواريخ طبقاً لعلاقة تفاضلية سوسيرية - Sausu-rian. ولذلك ينتقد ألتوسير مؤرخي "الحواليات" Annals لمجرد قولهم إن تقسيم الزمن إلى فترات يختلف بالنسبة للأزمنة المختلفة، وأن لكل زمن إيقاعاته الخاصة به. وليس هذا بكاف، إذ إنه من اللازم كذلك "تصور تلك الاختلافات في الإيقاع والمقاطعة في تأسيسها، وفي نوع تمفصلها وإزاحتها والتوائها الذي يوفق بين هذه الأزمنة المختلفة"، وإن كان لا بد من إضافة أن هذا يطرح بقوة السؤال الخاص بمقدار تحقق التوفيق^(٤١).

بما أن هذه الأزمنة ليست بالضرورة أزمنة تتسم بالوضوح، أي "سلسلة الأحداث المتعاقبة المرئية التي يسجلها المؤرخون"، فهي قد تكون غير مرئية، أي تكون "تقاطعاً" معقداً من ... مختلف الأزمنة والإيقاعات والانقلابات وغيرها" التي تُرى فقط عند بناء مفاهيمها الخاصة بها وتنتج "عن طبيعة نواتها المتفاوتة وتمفصلها المتفاوت داخل بنية

الكل" (١٠١-١٠٢). ويشير التوسير كمثال لما يعنيه إلى "الدراسات الكلية" الخاصة بفوكو بعنوان "الجنون والحضارة" Madness and Civilization و"مولد العيادة" The Birth of the Clinic، وهما مثالان كان على المؤرخ فيهما أن يبنى المفهوم الخاص بتاريخهما.

يقابل هذا التاريخ الذى يُرى رؤية إمبريقية ويكون فيه زمن التواريخ كافة هو زمن الاستمرارية ويكون فيه "المضمون" هو انعدام الأحداث التى تقع داخله ويحاولون فيما بعد تحديدها بالأساليب المقسّمة من أجل "تقسيم" هذه الاستمرارية إلى فترات، وبدلاً من هذين النسقين، وهما الاستمرارية والانقطاع، اللذين يلخصان الغموض المبتذل الخاص بالتاريخ ككل، فإننا نتعامل مع أنساق أكثر تعقيداً بصورة لا متناهية تخص كل نوع من أنواع التاريخ، وهى الأنساق التى تصبح فيها المناطق logics الجديدة موضع التنفيذ. (١٠٣)

ويعنى هذا أننا إذا حاول أحد تبني أى "قطاع ماهيوى" فلن تكون هناك أية ماهية يكشف عنها تكون هى حاضر كل مستوى؛ فالواقع أن كل انقطاع يصلح لتاريخ من التواريخ قد لا يتوافق بالضرورة مع أى تاريخ آخر يعيش فى زمن مختلف وبايقاع مختلف.

يمكن القول بأن حاضر مستوى ما من المستويات هو غياب آخر، وأن هذا التعايش الخاص بـ "الحضور" والغيابات ليس سوى أثر بنية الكل فى لا مركزيته المفصلة (١٠٤).

ولهذا السبب سوف يكشف أى نمط إنتاج محدّد عن هذا الشكل من أشكال الوجود التاريخى داخل تكوينه الاجتماعى؛ فهو مزاح وغير متساو وغائب وحاضر، ويؤكد التوسير على أنه ليس هناك "زمن أساسى أيديولوجى وحيد" يمكن ربط كل هذه الزمانيات المختلفة به، ولا "زمن مرجعى متصل وحيد" يمكن رؤيتها تنزاح عنه (١٠٥) ويقتضى منا هذا الكلام التفاضلى عن التاريخ إعادة تصور مجموعة كاملة من الأفكار

الشائعة مثل عدم تساوى التطور، ومن المخلفات والتخلف، بل والممارسة الاقتصادية المعاصرة الخاصة بـ"التخلف" كما يزعم التوسير؛ وهى أفكار تشكل أساس المركزية العرقية الغربية ذاتها. وهو يعنى كذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك تاريخ بصورة عامة، إذ ليس هناك سوى بُنى معينة للتاريخية^(٤٢).

وليس التاريخ كذلك كلية متطورة؛ فكل نمط من أنماط الإنتاج يتكون من تواريخ مميزة عن بعضها. وتشكل هذه التواريخ المميزة كلية تاريخية محددة، حيث يعمل كل تاريخ داخل كلية عامة خاصة بنمط الإنتاج. وبالتالي فإن الاقتصادى يحدد كل تاريخ أو مستوى إلى حد أن تاريخه يُبنى بناءً تفاضلياً مقابل الواقع الذى يعرف على أنه نمط إنتاج خاص. وإذا كان هيجل يرى أن الزمن التاريخى تأمل فى زمن ماهية الكلية التاريخية، فإن التوسير يراه على أنه وظيفة من وظائف بنية الكلية تنشأ عن نمط إنتاج بعينه. وليست هناك كلية بها التجاوز اللازم المجسد داخلها. وطبقاً لآراء سارتر المتأخرة، فإن مسار التغير التاريخى مفتوح وسوف يعمل فقط من خلال التحديد الزائد الخاص بظروف تاريخية بعينها. ويشير التوسير إلى أنه رغم كون التاريخ الماركسى يعرف على أنه نظرية خاصة بأنماط الإنتاج، فإن ماركس لم يقدم لنا أية نظرية خاصة بكيفية إحداث التحول من نمط إنتاج إلى آخر، ولا كيفية تشكيل كل نمط إنتاج^(٤٣). وكان جزء كبير من جهد الماركسية الألتوسيرية يصاحبه سعى لإنتاج هذه النظرية، وربما كان الإخفاق فى إنتاجها هو السبب الرئيسى وراء انهيارها فيما بعد^(٤٤).

قل تأثير التوسير داخل فرنسا بعد عام ١٩٦٨، وهو ما يعود من ناحية إلى الدور الذى قام به الحزب الشيوعى الفرنسى، الذى كان التوسير عضواً فيه، فى أحداث مايو ١٩٦٨، ومن ناحية أخرى إلى أثر عدد من الانتقادات لأعماله، كان بعضها من التوسير نفسه. وفى المقابل، كان أعظم أثر لالتوسير فى بريطانيا هو ما شهده العقد التالى لذلك؛ إذ كان عمله اعتباراً من الستينيات يشكل ما يشبه "النظرية السائدة" المهيمنة^(٤٥). إلا أن تأثير التوسير قل بسرعة بعد عام ١٩٦٨ فى أعقاب مجموعة من الكتب من تأليف عالمى الاجتماع الماركسيين بارى هندس Barry Hindess وبول هيرست Paul Hirst اللذين زادا من أثار تلك الانتقادات التى أثّرت من قبل فى فرنسا ووسعاها. وأدى عملها إلى استحالة الاستعانة بعمل التوسير فى إنجلترا منذ ذلك الوقت دون الإشارة إلى المشكلات التى أوجهاها^(٤٦).

انتقل نقد نظرية التاريخ الخاصة بالتوسير مع هندس وهيرست إلى إشكالية العلاقة بين المفهوم (الذي جعلوه مشابهاً للتصوير إلى حد كبير) والواقعي، وبالتالي اختزاله إلى مسألة خاصة بالإبستمولوجيا^(٤٧). ومع هذا، أين يضع ذلك مفهوم التاريخ عند التوسير؟ هل له خصوصيته بصرف النظر عن مشكلات الذات والتصوير والسرد والتأويل التي أظهر كثيرون في الوقت الراهن أنه مرتبط بها؟ هل يعنى هذا، كما يشير هيرست، أن مفهوم التاريخ الوحيد لابد أن يظل فى واقع الأمر هو المفهوم الهيجلى؟

الغائية والروحانية أليتان ضرورتان من آليات كل فلسفات التاريخ. وفيما عدا النزعة الأثرية antiquarianism الغيبية أو نزعة الشك المطلقة، لا يمكن أن يكون هناك تاريخ بلا فلسفة تاريخ. ذلك أن فلسفة التاريخ هي التي يمكن فيها للماضى أن يصبح ممكناً وموضوعاً عقلانياً من موضوعات المعرفة. ومن خلال مفهوم الزمن التاريخي، باعتباره سلسلة متصلة، يصبح الماضى شيئاً متماسكاً^(٤٨).

يعنى هذا فى رأى هيرست أنه لا يمكن أن يكون هناك "علم تاريخ" ماركسى يمكن مقابله بالماهيوية والغائية الخاصة بفلسفة التاريخ. ويرى هيرست أن خطأ التوسير هو محاولته إنشاء فلسفة تاريخ أخرى. ولكنه يؤكد أن أية فلسفة تاريخ لا يمكن أن تعمل بدون الغائية والروحانية (تحقيق المثال) والسلسلة المتصلة. ومن ناحية أخرى، قد نضيف أن الدرس المستفاد من محاولة كل من هيجل ماركس وسارتر يشير إلى أن التاريخ لا يمكن كذلك أن يكون ماهيوياً وغائياً بشكل مترابط. ولا يعترف وصف هيرست الصريح لعمل التوسير بأنه "فشل" بالتوتر الدائم داخل مشروع التاريخ ذاته. وإذا كان سعى سارتر لوضع أساس لعلم التاريخ الماركسى يشير إلى أن الكلية الهيجلية والسلسلة المتصلة تغلحان فقط عن طريق العمل المستمر الخاص باستبعاد الجزئى وغير المتصل، فإن سعى التوسير لتشكيل تاريخ تفاضلى يبين أنه لا يمكن عمل ذلك بدون غائية. وما يوضحه هو أن أى تاريخ لابد فى حد ذاته أن يتصور الأمرين فى نفس الوقت. وما دام من المفترض أن التاريخ يعمل طبقاً لبروتوكولات خاصة

بالمنطق التقليدي، حيث يعنى التناقض أنه لا يمكنك تصويره أو عمله كما يفترض هيرست، فحينئذ يظل فى المأزق الذى يصفه هو .

وكانت مساهمة ألتوسير هى خلق إشكالية خاصة بمفهوم التاريخ عن طريق معالجة افتراضاته بشأن الزمانية؛ وهو مجال يهمله هندس وهيرست إهمالاً تاماً. ولكى يزعم أن كليته اللامركزية لا تزال معبرة وبالتالي ماهيوية، لا بد لهما من تجاهل المقولات الخاصة بالزمانية فى نقد القطاع الماهيوى الهيجلى باعتباره "تعيش الحضور"، وهكذا لا ينصفان الطريقة التى يبنى بها ألتوسير "ذاكرة مضادة؛ أى تحويل التاريخ إلى شكل مختلف كل الاختلاف عن الزمن" كما يقول فوكو^(٤٩). وإذا كان نمط الإنتاج الألتوسيرى يتألف من أزمنة وتواريخ متباينة، أى "تقاطع" معقد من مختلف الأزمنة والإيقاعات والانقلابات وغيرها"، فحينئذ لا يمكن أن يعبر كل عنصر عن الكل، لأن الكل لا يمكن الوصول إليه إلا باعتباره مفهوماً، وهو ما لا يُصرَّح به تصريحاً دقيقاً بحال من الأحوال. ذلك أن المفهوم، "شأنه شأن كل مفهوم لا يُقدَّم مباشرة، وليس واضحاً للعيان فى الواقع المرئى. وكل مفهوم، لابد أن يزن هذا المفهوم منتجاً ومبنيًا؛ بواسطة المحل^(٥٠). وقد مكنت هذه الصياغة ألتوسير من تنظير الكلية اللامركزية التى سمحت بإمكانية الاختلافات دون اختزال كل حالة إلى عملية ذات ماهية أو مبدأ وحيد، مثل الجدول. وإذا لم يكن بالإمكان استدامة فكرة ألتوسير الخاصة بنمط الإنتاج باعتباره هذه الكلية داخل العلاقة التفاضلية مع أنماط الإنتاج الأخرى (وهى أفكار ذات أشكال متخلفة وناشئة رغم ذلك)، فقد قدم رغم ذلك تنظيراً لافتاً للانتباه إلى حد كبير للمشكلات التى ينطوى عليها مفهوم التاريخى، موضحاً الظروف التى تنطوى على تناقض ظاهرى الخاصة بأى تنظير للتاريخ. وإذا كان قد عرض الأمر على أنه مفهوم مستحيل، فإنه ظل يوضح أنه لا يزال مفهوماً ضرورياً، واعترف بأننا لابد أن نعيش مع هذه الاستحالة.

ولكن كيف يحدث هذا؟ هذه هى النقطة التى يدخل عندها موضوع التاريخ ثانية. قد يكون التاريخ عملية بلا موضوع، غير أن الموضوع محفور رغم ذلك داخل التاريخ. ومرة أخرى، كما يرى سارتر، يعمل الموضوع على محور المفارقة. ذلك أن الموضوع لا يفهم التاريخ طبقاً لصياغته العلمية، وإنما يمر بعملية استجواب على مستوى

الأيدولوجيا، وبذلك يعيشه من خلال صيغ التاريخانية^(٥١). ولذلك فإن التاريخ، الذى لم يعد ممكناً فى الوقت الراهن اعتباره مفهوماً فى حد ذاته، يتألف من علاقة غير قابلة للقياس بين هاتين التركيبتين المنفصلتين. ولذلك يرى ألتوسير أنه يعمل على مستوى العلم والأيدولوجيا، ليس من ناحية الحقيقة والزيف، وإنما باعتباره جدلاً ثابتاً بين العلاقات التفاضلية الخاصة بنمط الإنتاج وتاريخانية فكرة التاريخ الأيدولوجية. ومن ثم قوله بأن "معرفة التاريخ ليست أكثر تاريخية من معرفة أن السكر حلوى"^(٥٢). فما هى إذن علاقة العلم بالأيدولوجيا، وعلاقة التاريخ الألتوسيرى بصياغته التاريخانية الأيدولوجية؟ يرى ألتوسير أن الفجوة التى بينهما يسدها الفن. وغالباً ما ينظر إلى هذه العبارة على أنها إحدى بقايا قيم الثقافة البرجوازية الغربية. إلا أنه من الممكن كذلك رؤيتها على أنها محاولة لصياغة طريقة لا يمكن بها إدراك عدم التوافق الزاحف الخاص بالاثنين إلا من خلال "تباعد داخلى" حيث تكون مشكلة تلك "العلاقة" من فعل السرد الخاص بها، بمعنى روايته على أنه حكاية؛ وهذه هى الطريقة التى نحصل بها على التاريخ. ويشير ألتوسير إلى أنه إذا كان التاريخ صيرورة، فإنه "لا وجود لشيء مثل الصيرورة إلا داخل العلاقات" [sous des rapports]^(٥٣). إن التاريخ مسألة روايات، وبالتالي كتابة تقارير.

وهكذا يشير ألتوسير إلى أنه يمكن تأمل التاريخ باعتباره تناقضاً دائماً؛ فهو كلية، ولكن هذه الكلية بنية غير مركزية سائدة يعرف فيها تاريخ كل تاريخ ليس من خلال تطابقه مع تاريخ عام أو اختلافه عنه، بل عن طريق كونه متبايناً عن كل تاريخ سواء يعتمد بالضرورة عليه كذلك داخل نوع من الكلية السلبية. ومن ناحية أخرى فالتاريخ داخل نطاق الأيدولوجيا يعيشه الموضوعات باعتبارها استمراراً ذا هدف، حيث تكون هى بمثابة موضوعه. والطريقة الأخرى التى يمكن أن نقول بها هذا هى أن ألتوسير أوضح أن التاريخ مستحيل طبقاً لبروتوكولات المنطق التقليدى. فإنك إذا حاولت التفكير فيه على أنه كلية منتهية دخلت فى مشكلات التاريخانية، وإذا حاولت التفكير فيه على أنه متباين تبايناً تاماً، فحينئذ يصبح بلا معنى مادامت لا توجد الصلة اللازمة، سلبية كانت أم إيجابية، بأى شيء آخر، ولن يكون لتاريخ ما أى أثر على تاريخ سواء. ولا بد أن تتصور أية نظرية تفاضلية خاصة بالهوية كلاً من الكلية والفرق فى أن

واحد^(٥٤). فهذه هي البنية التي يحاول صياغتها "الكلى الفردى" الخاص بسارتر والاستقلال النسبى داخل بنية مهيمنة الخاص بالتوسير، وفي كلتا الحالتين يظهر الوسيط الخاص بهذا التزامن في هيئة عملية الكتابة ذاتها^(٥٥).

٥- إذا كان هناك تاريخ، : التاريخ والتأويل والتاريخية

نلتقى مع سارتر والتوسير بقطبي العودة إلى الماركسية الفرنسية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. ومع أنه بالإمكان القول بأن كليهما رد فعل معاكس لتحجر الستالينية، فإن السبل الذاتية والمفرطة في موضوعيتها التي اتبعاها كانت متناقضة. إلا أن هذا الوصف التخطيطي لا ينصف الذي حاولا به الإبقاء على القطبين في حالة نشاط في نفس الوقت، ولا ينصف الطريقة التي أرادا بها تأكيد استحالة المشروعات النظرية التي شرعا فيها. إلا أن رفضهما كفاشلين بناء على ذلك أمر فيه اختزال. فقوتهما الواقعية يمكن التعرف عليها من مقدار استمرار استيلاء الإشكاليات التي وضعاها على اهتمام كُتَّاب لاحقين. ومنذ سارتر والتوسير لم يسع أحد وضع تنظير جديد للتاريخ الماركسي. ولذلك فإننا ننظر الآن إلى نموذج إرشادي آخر ونظام آخر. فبدلاً من محاولة تكرار مشروعات سارتر أو التوسير رفيعة المستوى أو تجاوزها بشكل جديد، نجد أن كُتَّاباً لاحقين من قبيل فوكو أو دريدا تعلموا درساً من التاريخ وتوقفوا عن السؤال عن عدم ترابط هذه النظريات الشاملة ببعضها شأن الكثير من النظريات التي سبقتها. والسبب هو أن السرد الضخم الخاص بالتاريخ كان متعجرفاً دائماً.

لذلك فإنه بدلاً من استبعاد التاريخ كما يزعمون في كثير من الأحيان، يبدأ هؤلاء المفكرون بطريقة أكثر تقليدية بعض الشيء، من المنظورين المضادين للتاريخانية الخاصين بالتوسير وحتى بسارتر بشكل غير مؤكد. ويفيد المصطلح العام "ما بعد بنوي" هنا باعتباره مجرد اختزال لوصف هؤلاء الكُتَّاب المعاصرين الذين لا يشتركون في عدااء التاريخ في حد ذاته وإنما في عدم الثقة في التاريخانيات الساذجة. فيشتهر ليوتار على سبيل المثال بشكه في السرد الكلى التاريخاني، بينما يدافع عن إمكانية تعددية التواريخ المتغايرة المتضاربة غير القابلة للقياس^(٥٦). وينطلق فوكو في الفلسفة

وتاريخ العلوم على وجه التحديد من نفس التراث الذى ينطلق منه التوسير؛ فهو مثله يستفيد من مفهوم باشلار الخاص بالتواريخ التفاضلية الذى لا يزال البديل الرئيسى للتاريخانية، سواء أكان معرفياً كلياً أم غير ذلك. وإذا كان تنظير التاريخ هذا، باعتباره فارقاً ومفرداً، وممفصلاً طبقاً للانفصالات والانقطاعات، لم يكن بحال من الأحوال جديداً حتى مع التوسير، فقد استمر باعتباره اشتقاقاً واعياً بذاته منه بواسطة دريدا. ويعلق دريدا فى كتاب "المواقف" Positions قائلاً:

يهدف نقد التوسير الكامل والضرورى لمفهوم التاريخ
"الهيكلى" والفكرة الكلية المعبرة وغير ذلك إلى بيان عدم وجود
تاريخ واحد، أو تاريخ عام، بل هناك تواريخ مختلفة فى نوعها
وإيقاعها ونمط كتابتها؛ إنها تواريخ متباينة ذات فواصل، وأنا
أقر هذا دائماً وأوافق عليه^(٥٧).

على عكس ادعاءات بعض المعلقين الأمريكيين، يشير إقرار دريدا الواضح هنا لمشروع التوسير فيما يتعلق بإمكانية التواريخ "المتباينة ذات الفواصل" إلى المشكلات التى تنطوى عليها الاستعانة بالتوسير باعتباره "رداً" على دريدا؛ فكلاهما متساويان فى شكهما فى أى شكل من أشكال التاريخانية الهيكلية. إلا أن هذا لا يعنى أنهما يتبنيان بعد ذلك مواقف متطابقة فيما يتعلق بمشكلة التاريخ.

لم يكن دريدا مهتماً بصياغة فلسفة تاريخ جديدة، كما أنه لم يسع إلى بيان مناهج بحث جديدة فى أسلوب فوكو. وحاول دريدا من خلال وصف نفسه بأنه "شديد الحذر من مفهوم التاريخ" إبعاد المشكلات عن التحليل المفاهيمى للتاريخ باعتباره "فكرة" أثبتت، ربما أكثر من أى شىء آخر، أنها ميراث هيجل الأكثر ثباتاً تجاه تحليل الفواصل الموجودة فى آثار النسق العام الذى تعمل فى إطاره^(٥٨). لذلك فهو لا يركز فى المقام الأول على التاريخ فى حد ذاته وإنما على مشكلة التأويل والفهم التاريخى المتصلة به. وهنا يصبح التاريخ مشكل دلالة وتؤيل؛ "العصر الذى بات بالفعل من الماضى يشكّل فى واقع الأمر فى وجه من الوجوه باعتباره نصاً"^(٥٩). وينطوى هذا كذلك على البحث عن الطرق التى يؤثر بها نقد العلامة sign على التصوير التاريخى،

واعتماد التاريخ على المجاز الوراثةي genetic metaphor وعلى السرد، ورغم أهمية هذه القضايا، فقد كان إسهام دريدا الأساسي هو إصراره على أن التاريخ مفهوم ميتافيزيقي تتساوى بناء عليه دلالة التاريخ دائماً مع تاريخ الدلالة. ويقول هو نفسه:

**أحاول منذ النصوص الأولى التي نشرتها تنظيم نقد
تفكيكي مضاد على وجه التحديد لسلطة الدلالة، باعتبارها دلالة
متجاوزة أو باعتبارها telos، أو بعبارة أخرى التاريخ المحدد في
التحليل الأخير باعتباره تاريخ الدلالة، أي التاريخ في صورته
المركزية اللغوية الميتافيزيقية المثالية^(١٠).**

يتضمن النقد الدريدي للمركزية اللغوية بالضرورة مفهوم التاريخ من حيث اعتماده على فكرتي الحضور والدلالة المحدتين باعتبارهما حقيقة. ورغم تكرار الاستعانة بالتاريخ باعتباره الـ"عيني"، فمن المؤكد أن التاريخ يقتضى على وجه التحديد تحضيراً إشكالياً للغياب، ولذلك يقول دريدا إنه حتى في وضعه "المادى" للمفاهيم لا يمكنه تحاشي ميتافيزيقا معينة. وهو يؤكد على سبيل المثال في مقال في عام ١٩٦٦ بعنوان "البنية والعلامة، واللعب" أن تحليله للميتافيزيقا المتناقضة الخاصة بـ"المركز" ينطبق كذلك الأفكار التاريخية الخاصة بـ"الأصل" و"الغاية". فالتاريخ يتكون من

**مفهوم متواطئ على الدوام مع الميتافيزيقا الغائية الأخرى،
أو بعبارة أخرى، متواطئ بطريقة تنطوي على المفارقة مع تلك
الفلسفة الخاصة بالحضور التي كان يُعتقد أن التاريخ يمكن أن
يكون معارضاً لها. إن مضمونية التاريخية ... تتطلبها دائماً
تحديد الوجود باعتباره حضوراً ... والتاريخ يُتصور دائماً على
أنه حركة استئناف التاريخ باعتباره منعطفاً بين حضورين^(١١).**

يتضارب تفكيك دريدا لفكرة الحضور باستخدام منطق "قبلاً دائماً" - always al-ready و"التكرار الأصيل" originary repetition تضارباً حتمياً مع التاريخ المبني على أساس حركة غائية تنطلق من الأصل، الذي يمكن إيقاظه من جديد دائماً، في اتجاه تحقيق الذات الخاص بفكرة "يمكن دائماً التنبؤ بأن تكون خاتمتها على هيئة

الحضور^(٦٢). وسوف يحدد معنى هذا التاريخ دائماً من خلال اللجوء إلى الدلالة المتجاوزة، بينما يبين التحليل التفكيكي الآثار المتزامنة لغياب تلك السلطة.

ورغم ذلك، يعمل دريدا بشكل أكثر راديكالية عند حدود أية فلسفة تاريخ قائلاً إن الأمر ليس مجرد تأثير مشكلات التأويل، وخاصة مشكلات التأويل واللغة، على الفهم التاريخي، بل هي أن ما يسميه بمعنى واسع كتابية، أو إرجاء *différance*، يحدد التاريخ. وهو يطرح في مستهل كتابه "علم الكتابة" على سبيل المثال فرضية أن الكتابة تمثل شرط الظهور بالنسبة لكل أشكال التاريخية ذاتها:

ترتبط التاريخية ذاتها بإمكانية الكتابة.... وقبل أن تكون
الكتابة هي قصد التاريخ - أي العلم التاريخي - تفتح الكتابة
مجال التاريخ - أي الصيرورة التاريخية^(٦٣).

"اللغة باعتبارها أصل التاريخ": على أي أساس يقيم دريدا الادعاء المذهل والراديكالي بأن الكتابة باعتبارها تجاوزاً تمثل شرط التاريخية ككل؟^(٦٤) ولكي نحاول توضيح هذه المقولة الخلافية، لابد لنا من العودة إلى الملاحظة الشهيرة في مقال "إرجاء *Différance* :

لو كانت كلمة "تاريخ" لا تحمل في طياتها فكرة القمع
النهائي للإرجاء *différance*، لأمكننا القول بأن الاختلافات
وحدها يمكن أن تكون "تاريخية" بكل ما في الكلمة من معنى
ومنذ البداية^(٦٥).

هنا نعود إلى جدل الذات والآخر، حيث يقول دريدا: "كون الذات ... ليست المماثل بحال من الأحوال يعني بدايةً أن الوجود تاريخ^(٦٦). فعن طريق الاختلاف وحده، الذي تصبح من خلاله الذات آخر وتنتج نسيجاً من الاختلافات، يمكن أن يحدث التاريخ؛ ذلك أنه إذا كان الحضور التام ممكناً، فحينئذ لن يكون هناك اختلاف، وبالتالي لن يكون هناك زمن، أو فضاء أو تاريخ. ويعني الإرجاء *différance* على وجه التحديد أنه لا يمكنك بحال من الأحوال الخروج من التاريخ، وبالتالي فلست بحاجة إلى العودة إليه. وهو يعني كذلك أنه إذا كان الاختلاف بمعنى اللاهوية *non-identity* يطرح إمكانية

التاريخ، فحينئذ يدل الاختلاف بمعنى التأجيل delay كذلك على أنه لا يمكن ختامه ختاماً لا رجعة فيه، ذلك أن هذا التأجيل سيعوق الختام دائماً. وبهذا المعنى يقول دريدا إن كتاب هوسرل "أصل الهندسة" Origin of Geometry يطرح "إمكانية التاريخ باعتبارها إمكانية اللغة" وبالتالي "قد يكون الاختلاف متجاوزاً"؛ فلا بد أن تكون الكتابة، بالمعنى العام الذى يعطيه لها دريدا والخاص بالسمة التفاضلية، شرطاً لآية تاريخية^(٦٧).

إذن "التاريخ باعتباره إرجاء différence" يعنى أن التاريخ نفسه سيكون على الدوام عرضة لعمليات الإرجاء différence، وأن الإرجاء différence يحدد شكل التاريخية^(٦٨). وتنطبق الشروط نفسها على الإجمال. ويقول دريدا إنه رغم إعطاء هيجل التاريخ شكل الكلية، فإن كتابه "الرفع" Aufhebung يبين أنه لى تحقق هذه الكلية لابد لها دائماً أن تتجاوز ذاتها فى حركة زائدة. فالتاريخ

هو تاريخ الانطلاق من الكلية، والتاريخ باعتباره حركة التجاوز ذاتها، وحركة تجاوز الكلية التى لا تظهر بدونها الكلية نفسها. فالتاريخ ليس الكلية وقد تجاوزتها الأخرى أو الميتافيزيقا أو اللغة. بل هو التجاوز نفسه^(٦٩).

الواقع أن التاريخ يعمل على وجه الدقة بنفس بنية التكميلية supplementarity كما يصورها دريدا فى "علم الكتابة". وهنا يعرض روسو نفسه فى تأويلاته المتذبذبة تاريخاً لا يمكن أن يكون خطياً، ولا يمكن أن يعمل طبقاً لزمانية واحدة، بل يقاطع "زمن الخط أو خط الزمن"؛

قد نتصور هنا الطريقة الغريبة التى تتم بها العملية التاريخية كما يراها روسو. إنها لا تختلف أبداً؛ فهى تبدأ بأصل أو مركز ينقسم ويفادر ذاته، وتُرسَم دائرة تاريخية تراجعية من حيث الاتجاه ولكنها تقدمية ومعاصرة من حيث التأثير. وتوجد على محيط الدائرة أصول جديدة لنواتر جديدة تسرع التراجع عن طريق إبطال الآثار المعاصرة للدائرة السابقة، وتعمل بالتالى كذلك على إظهار حقيقتها وجنواها^(٧٠).

لا يمكن أن تصور هذا التاريخ حركة التقدم الخطى الخاصة بالزمن المتطور. ويحدد "التجاوز" الخاص به الطريقة التي لا يمكن بها أن يكون مقصوداً على كلية محدودة، ولا في المقابل على لانهاية infinity؛ فهو يتجاوز ذاته. وعملية التكميل -supple- mentation هذه، و"فرط الدال" هذا الذي يتجاوز ذاته باستمرار، ناتجة عن نقص أو غياب في مركز الأصل لأبد دائماً من تكميله^(٧١). ولذلك فإن مقولة إن "التاريخ" هو ما تفتقر إليه "ما بعد البنيوية" نفسها تكرر بنية الإجمال الخاصة بالتكميلية التي يعمل التاريخ بناء عليها باعتباره إفراطاً في الأصل وافتقاراً إليه. وبما أنه يحدث هذه العملية من التكميل الضروري والدائم، فإنه يسعنا القول بأن استحالة الكلية تنتج أثر الكتابة الذي تستثير عملية التأجيل الأبدى الخاصة به المزيد من الكتابة استثارة لا تنقطع.

بذلك لم تعد المسألة تتعلق بالقدرة على إنتاج مفهوم جديد للتاريخ، الأمر الذي يقول دريدا إنه "صعب، إن لم يكن مستحيلاً، بالنسبة للحياة من أفقها الغائى أو الأخرى"^(٧٢). ولا يمكن إلغاء التاريخ مثلما أنه لا سبيل إلى إلغاء الميتافيزيقا؛ غير أن شروطه الخاصة بالاستحالة هي بالضرورة شروطه الخاصة بالإمكانية. ويعنى هذا كما يشير رودولف جاشيه Rodolphe Gasché أن "محاكاة الكلية أو ادعاء النظامية عنصر لا ينفصل من عناصر التفكير، وهو أحد شروط العثور على موضع قدم له داخل المنطق الذي يجرى تفكيكه"^(٧٣). ولذلك فإن دريدا نفسه لا ينكر التاريخ (أو الكلية) بأي معنى من المعانى، وإنما يسعى إلى إعادة كتابته عن طريق كتابة التواريخ التي توجد أشكالاً تكميلية يستعين منطقتها بالكليات التاريخية ويعمل ضدها^(٧٤).

من هذا المنظور يبدو حتى كتاب سارتر "النقد" مختلفاً بعض الشيء عن الطريقة التي ظهر بها في أوائل الستينيات حين كان يُقرأ في سياق كتاب لوكاش "التاريخ والوعى الطبقي" History and Class Consciousness. واليوم يبدو أنه يكشف عن اعتراف متزايد بأنه لا يمكن تحقيق الإجمال بدون حركة تنطوي على تجاوز ذاته. وطبقاً لما يقوله سارتر، فإنه لابد للإجمال من مُجْمَل، إذ لابد أن ينطوي دائماً على فرط يتعدى الكلية لا يمكن إجمال الكلية بدونه، وهو ما يعنى أنه لا يمكن إنهاءه في واقع الأمر. ويشير ليوتار على وجه التحديد إلى نفس البنية عند ماركس الذي لم يكمل بالمثل كتاب "رأس المال"^(٧٥). وهو يقول إن هذه اللانهائية الخاصة بالتأجيل الأبدى

تتشكل فيما بعد داخل "حزب سياسى مأساوى ... الجدال السلبي الخاص بالتنوير. إنها مدرسة فرانكفورت، والماركسية العدمية nihilistic اللوثرية التى جرى تخليصها من الخرافات"^(٧٦). ولكن بدلاً من خطر الإجمال الأبدى، ذلك الشبح الذى تتنبأ به مدرسة فرانكفورت باستمرار، يشير دريدا إلى أن المشكلة فى أية بنية هى كيفية بلوغها النهاية. وحتى إذا كان يبدو أن هذا حدث من قبل، فسوف توضح الرواية التفكيكية كيف يضطر النص إلى التخفى كى يحمى فرص نجاحه، عن طريق محاولة إعاقة شروطه الخاصة بالتاريخية^(٧٧). ويعنى هذا أنه ليس من الضرورى رفض الإجمال فى حد ذاته؛ لأن هذا الرفض يفترض إمكانيته ذاتها، بينما كل المحاولات التى تستهدف الإجمال، مثل محاولة سارتر، تبين استحالة. ومؤخراً زعم بيتر ديوز أنه "بالإمكان فهم ما بعد التفكيكية باعتبارها النقطة التى يخترق عندها 'منطق التفكيك' الفكر الذى يحاول فهمه، مما يسفر عن التشظى إلى تعددية من المناطق logics غير المتساوقة". ولذلك فإن ما بعد البنيوية هى نفسها "مرآة منطق التفكيك المتشظية"^(٧٨). غير أن ما بعد البنيوية لا تحاول على وجه الدقة إدراك التفكيك، ذلك أن إدراك التغير إدراكاً تاماً هو بالتحديد ما سعت إليه النظريات الإجمالية ولم تنجح.

بعد أن تناول دريدا بالتفصيل الشروط المتناقضة تناقضاً ظاهرياً الخاصة بتاريخية أى تاريخ أو إجمال، نجده هو نفسه معنياً على وجه الخصوص بتحليل شروط هوسرل أو هيدجر أو ليفينا الذين شاركوا فى بالأبحاث الخاصة بالزمن والزمانية. ومع أنه من الممكن تتبع مسألة التاريخ من ناحية تلك التحليلات الخاصة بأشكال التاريخية، فإن هذا البحث قد يقودنا إلى سبيل مختلف كل الاختلاف عن ذلك الذى أوحى به سؤالنا الأول، أى إذا كان بالإمكان انتقاد ما بعد البنيوية بوضوح فيما يتصل بالتاريخ الذى تهمله، فى الوقت الذى يمكن فيه العثور على التاريخ داخل الماركسية؟ يوجد منذ سارتر والتوسير عدد من الإمكانيات؛ إذ يرى البعض أن التاريخانية المطلقة الخاصة بمدرسة فرانكفورت أصبحت على قدر كبير من الجاذبية، وإن كان بإمكاننا القول إن التاريخ فى تجليه الحالى فى عمل هابرماس قد حُجِبَ بفاعلية تزيد عن أى فيلسوف فرنسى مماثل. فإذا كان التوسير قد قدم لنا التاريخ بدون موضوع، فإن هابرماس يقدم لنا موضوعات بلا تاريخ. ولولا ذلك لكانت هناك إمكانيتان تواصلان بفاعلية سلاطة

النسب التي تعود إلى التاريخانية الهيجلية وتاريخ العلوم. وأبرز ممثلي الإمكانية الثانية هو ميشيل فوكو الذي واصل بلا رحمة نقد إجمال أشكال التاريخ وإنكار فلسفة التاريخ العامة لمصلحة التحليلات "النسبية" *genealogical* الإستراتيجية. ويساوى بديل ذلك إعادة تأكيد التاريخانية وكأن شيئاً لم يحدث تقريباً. وكان ذلك هو سبيل بيرى أندرسون الذي عاد بعد فترته الألتوسيرية إلى اعتناق قيم الدراسات التاريخية الإمبريقية، في ظل الرعاية العامة للتاريخانية المربوطة بإعادة تشكيل جى إيه كوين G.A.Cohen للمادية التاريخية التقليدية^(٧٩). وكان الأكثر تأثيراً في مجال النظرية الأدبية والثقافية دفاعاً صريحاً آخر عن التاريخانية، وهو دفاع فردريك جيمسون. وسوف ننتقل الآن إلى فوكو وجيمسون.

الهوامش

- 1 Louis Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster (London: Allen Lane, 1969), and, with Etienne Balibar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970).
- 2 In other words, Hegelians such as Emile Meyerson, for whom the history of the sciences followed the same movement as the logic of consciousness in Hegel's *Phenomenology*. See, for example, Meyerson's *Identité et realité*; 2nd ed. (Paris: Alcan, 1912).
- 3 Michel Foucault, 'Georges Canguilhem: Philosopher of Error'. *Ideology and Consciousness* 7 (1980), 52. Foucault's account is complicated by the fact that he traces both traditions back to Husserl.
- 4 Gregory Elliou. *Althusser, The Detour of Theory* (London: Verso, 1987), 67; Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1971), 34, where Althusser cites Cavailles and Bachelard.
- 5 Bachelard's argument against history as simple chronology in many ways anticipates that of Levi-Strauss discussed in the previous chapter.
- 6 Gaston Bachelard, *L'Engagement rationaliste* (Paris: Presses universitaires de France, 1982), 137 (translations from Bachelard are my own). For the most substantial analysis of the relation between Bachelard and Althusser see *Theoretical Practice* 3-4 (1971-2), especially Ben Brewster, 'Althusser and Bachelard', 2-37.
- 7 Bachelard argues against the organization of history according to the continuity of chronology in *Le Matérialisme rationnel* (Paris: Presses universitaires de France, 1953), 209-12; Canguilhem in his essay 'L'Objet de l'histoire des sciences' in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris: J Vrin, 1968), 9-23, especially 2~1.
- 8 In *L'Acté rationnel de La physique contemporaine* (Paris: Presses universitaires de France, 1951) Bachelard argues that the atom bomb, for example, means that nuclear physics is now entirely separate from the fundamental notions of traditional physics: 'Such a science has no analogue in the past. It provides a particularly clear example of the historic break in the evolution of the modern sciences' (24). For further examples see 10~18.
- 9 Its structure is thus, Foucault suggests with respect to Canguilhem, therefore more one of recurrence - just as discontinuity must itself be impermanent ('Georges Canguilhem', 55). The links between this Nietzschean perspective and Foucault's

- characterization of Canguilhem as a 'philosopher of error' (60) are fascinating to consider but would take us beyond the limits of the present chapter.
- 10 Bachelard, *Le Nouvel écrit scientifique* (Paris: Alcan, 1934), and *La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique* (Paris: Presses universitaires de France, 1940). For an account of Bachelard's work from this perspective, see Mary Tiles, *Bachelard: Science and Objectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
 - 11 See, for example, *L'Activité rationaliste*, 25.
 - 12 Jean Cavailles, *Remarques sur La formation de La théorie abstraite des ensembles Etude historique et critique* (Paris: Hermann, 1938), and *Transfini et continu* (Paris: Hermann, 1947), especially page 23.
 - 13 See Jean Cavailles, *Sur La logique et La théorie de La science* (Paris: Presses universitaires de France, 1947).
 - 14 Bachelard, *Le Matérialisme rationnel* 207-24, *L'Activité rationaliste*, 93, *La Formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de La connaissance objective* (Paris: Vrin, 1938), and *Le Rationalisme appliqué* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), 102-118.
 - 15 *Le Matérialisme rationnel*, 224.
 - 16 'We believe, indeed, that scientific progress always reveals a break, perpetual breaks, between ordinary knowledge and scientific knowledge' (*Le Matérialisme rationnel*, 207).
 - 17 *L'Activité rationaliste* 25, *La Formation de l'écrit scientifique*, 13-22.
 - 18 *Le Matérialisme rationnel*, 25.
 - 19 *Le Rationalisme appliqué*, 51; cf. also 5-7.
 - 20 In *La Formation de l'écrit scientifique*, 5-72.
 - 21 *Le Matérialisme rationnel*, 215.
 - 22 *Le Matérialisme rationnel*, 18.
 - 23 Dominique Lecourt, *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1975), 140.
 - 24 This argument in many ways parallels that of Levi-Strauss with respect to Sartre, and that of Derrida with regard to Levi-Strauss.
 - 25 Lecourt, *Marxism and Epistemology*, 139.
 - 26 Althusser, *Lenin and Philosophy*, 20-1. It is only to be expected, conversely, that whenever Sartre's form of history is subsequently reinvoked, its inevitable corollary takes the form of the reappearance of the autonomous human subject. As Althusser argued in his critique of Sartre, it is the subject that is the real issue (see the 'Reply to John Lewis', in *Essays in Self-Criticism*, trans. Grahame Lock [London: New Left Books, 1976], 33-99; see also 40-64, 9-9, for an extended discussion of history as a 'process without a subject'). Direct comparisons of Sartre and Althusser are scarce, apart from Michael Sprinker's 'Politics and Theory:

- Althusser and Sartre', in *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (London: Verso, 1987), 177-205.
- 27 Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984), 422. For other recent analyses of Althusser, see Alex Callinicos, *Althusser's Marxism* (London: Pluto Press, 1976), Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and His Influence* (London: Macmillan, 1984); Steven B. Smith, *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism* (Ithaca: Cornell University Press, 1984); Gregory Elliot, *Althusser: The Detour of Theory* (London: Verso, 1987); Sprinker, *Imaginary Relations*.
- 28 In particular. E.P. Thompson, *The Poverty of Theory & Other Essays* (London: Merlin, 1978). The more interesting question, on the other hand, would be what it was about Althusser that made him so attractive to certain areas of the British New Left; the classic text with which to start here would be Perry Anderson's 'Components of the National Culture'. *New Left Review* 50(1968), 3-57.
- 29 On the other hand, there is not such a close relation as is sometimes claimed between Althusser's thesis of 'relative autonomy' and Sartre's 'mediations', although it is true that both place greater importance on the significance of cultural and political struggles at all levels. The difference, however, would be that whereas for Sartre each element is mediated in terms of the other, i.e. according to the category of totalization, for Althusser they are characterized by radical breaks and discontinuities, distinct from each other and not totalizing; Sartre's mediations, furthermore, represent attempts to mediate between individual or group human actions and overall economic determinants. Each element therefore expresses the whole, whereas in Althusser each level remains relatively autonomous. Sprinker also distinguishes between Althusser and Sartre on this point (*Imaginary Relations*, 185-6).
- 30 In Ted Benton's definition. "'Historicism" consists in the attempt to impose upon 'concrete' historical processes a philosophical scheme such that, potentialities present in germ at the origins of the process, pre-figure and set in motion a process of transformation whose end result or goal is self-realization. Historical teleology ... is ... central to historicism, as is the idea of a linear series of stages through which the process must pass' (*The Rise and Fall of Structural Marxism*, 59-0).
- 31 In this emphasis on scientificity. Althusser is in basic sympathy with the position of Levi-Strauss, although he lacks the latter's scepticism towards its status, with the simultaneous use of '*bricolage*'. Althusser and Levi-Strauss are in agreement on the form of history as one of discontinuous sets.
- 32 For the epistemological break in Althusser, see 'Lenin and Philosophy' and 'A Letter to the Translator', in *Lenin and Philosophy*, 29-68, 323-4 and *Reading Capital*, 44-5; in Bachelard see *L'Activité rationaliste* 77, and *Le Rationalisme appliqué* 104-5; the

- two are discussed by Balibar in 'From Bachelard to Althusser: The Concept of "Epistemological Break"', *Economy and Society* 7:3 (1978), 207-37. For Althusser's arguments against the empiricist conception of knowledge, see *Reading Capital*, 34-0. Further references to this volume will be given in the text.
- 33 *Reading Capital*, 93, Althusser's italics. Althusser's basic arguments about history can be found in Chapters 4 and 5 of Part II of *Reading Capital*, 91-144; Chapter 4 is entitled 'The Errors of Classical Economics', all of which, according to Althusser, can be 'grouped around one central misunderstanding of the theoretical relationship between Marxism and history, of the so-called radical historicism of Marxism' (92). Part III, by Etienne Balibar, represents an attempt to extend the theoretical arguments of Part II.
- 34 In other words, even this theory of history faces the theoretical problem of how to reconcile its stress on continuity with its simultaneous tendency to divide history into periods.
- 35 This is the point at which Althusser's enquiry comes particularly close to that of Derrida in *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973).
- 36 'The synchronic is contemporaneity itself, the co-presence of the essence with its determinations, the present being readable as a structure in an essential section' because the present is the very existence of the essential structure' (*Reading Capital*, 96). The diachronic, as 'history', merely represents 'successive contingent presents in the time continuum'. The Hegelian concept of time is, therefore, merely borrowed from the everyday assumptions of empirical historians, in effect a form of the chronology criticized by Levi-Strauss (for the full discussion, see 107-9).
- In *Arguments Within English Marxism* (London: New Left Books, 1980), Perry Anderson objected that ordinary continuous time is not ideological but 'forms the scientific object of such institutions as the Greenwich Observatory' (75), an observation which provoked the following response from Paul Hirst: 'No, there is nothing ideological about it if one is content to look at one's watch. What is problematic is the identification of such time with a single historical process, in which the plenum of societal time forms part of the plenum of the one great movement in which history is made and which is identified with chronological time' (*Marxism and Historical Writing* [London: Routledge and Kegan Paul, 1985], 23).
- 37 *For Marx*, 103-8.
- 38 *Reading Capital*, 13-0.
- 39 *For Marx*, 113.
- 40 *Reading Capital*, 99. It is by neglecting this part of the argument that Hindess and Hirst can claim that Althusser's totality remains essentialist (*Pre-Capitalist Modes of Production*, 27-7). As Martin Jay points out, Althusser is one of the many Western

Marxists who have tried to reformulate the Hegelian assumption of a homogenous univocal temporality (*Marxism and Totality* 355) - a project by no means confined to Marxism. As Levinas argues, it was Bergson who initiated the enquiry into temporality and prepared the ground for the subsequent importation of Heideggerian phenomenology into France. Levinas comments:

'Bergson's importance to contemporary continental thought has been somewhat obfuscated; he has been suspended in a sort of limbo: but I believe it is only a temporary suspension' (in Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Thinkers: The Phenomenological Heritage* [Manchester: Manchester University Press, 1984], 49-50).

41 *Reading Capital*, 100. But Althusser is equally critical of the *Annales* historians who have tried to get out of such a schema by posing the possibility of 'different times in history, varieties of time, long times, medium times and short times'. usually mapped against the continuum of ordinary time and with no attempt to see such 'varieties as so many variations to the structure of the whole although the latter directly governs the production of those variations'. In other words, as we have seen with Bachelard, while allowing the possibility of differential times, there is no attempt to 'pose them explicitly as a function of the *structure of the whole*' (96). For a defence of the *Annales* position, see Pierre Vilar, 'Marxist History, a History in the Making: Towards a Dialogue with Althusser', *New Left Review* 80 (1973), ~106.

42 If, according to Althusser, there is no history in general (*Reading Capital*, 108), there is still the possibility of thinking a general concept of history, though this involves certain problems. The concept of history, Althusser argues, is not empirical, 'i.e. *historical* in the ordinary sense, that, as Spinoza has already put it, *the concept dog cannot bark*'. Althusser is saying that the knowledge of history as a concept is, technically speaking, ahistorical in the sense that it is a form of science, at the same time as suggesting that it is simply a question of it not being historical in the ordinary empirical sense, not subject to the ideological concept of time which cannot precede it, 'or with the ideological idea that the theory of history, *as theory*, could be subject to the "concrete" determinations of "historical time on the pretext that this "historical time" might constitute its object' (105 6). The concept of history cannot be said to be subject to the effects of its object, a history that it has not yet conceptualized; to say that it is affected by any prior concept of history would make it pointless to try to think it through as a concept. This comes close to the analyses of history and time pursued by European phenomenologists; Derrida, it should be noted, would certainly disagree with Althusser to the extent that he would argue that any concept of history must itself already be determined by the condition of historicity which he names *différance* (for an account of this, see the final section of this Chapter).

Althusser's point, however, stands insofar as he argues that what is happening is that two incommensurate categories are being set against each other. This kind of

confusion arises between theory as theory of history and history as a 'concrete' empirical history, in which the theoretical is compared to the empirical as if they were the same thing. As an example of this kind of 'short-circuit between crossed-terms which it is illegitimate to compare' (111), Althusser takes the example of the 'problem' of the action of the individual in history. The complaint is often made that a theory of history ultimately dominated by the economic seems to deny the necessity for, or existence of, individual action. But this assumes that a theory of history and a particular historical individual are comparable, as if it were possible to compare the knowledge of one thing to the existence of a person. The real problem here is 'the concept of *the historical forms of existence of individuality*' (112) for which, according to Althusser, *Capital* provides the necessary principles.

The same point would hold for all 'political', 'sociological' or 'historicizing' refutations of deconstructive arguments, as Derrida himself observes: 'One can often see in the descriptive practice of the "social sciences" the most *seductive* (in every sense of the word) confusion of empirical investigation, inductive hypothesis and intuition of essence, without any precautions as to the origin and function of the propositions advanced' (*Writing and Difference*, trans. Alan Bass [London: Routledge and Kegan Paul, 1978], 316n).

- 43 In arguing for the Marxist theory of history as a theory of modes of production, Althusser admitted that 'we must say that *Marx did not give us any theory of the transition from one mode of production to another, i.e. of the constitution of a mode of production*' (*Reading Capital*, 197). If this really were the case it would suggest that the objection that Althusser and Balibar did not solve the problem of the modes of transition either is a less substantial objection than is often assumed; however, for many Althusser's argument is really something of a let-out, insofar as it presumes that in every other respect up to that point his theory is identical to Marx's. For further discussion of the question of transition in relation to Foucault, see Chapter 5.

-What went wrong was that attention to the problem of the break deflected it from the principle that necessitated it, that is the principle of totality. As in Britain, the most effective critiques of Althusserianism in France came from the

Althusserians themselves; particularly Jacques Ranciere, *La Leçon d'Althusser* (Paris: Gallimard, 1974), and Althusser's *Essays in Self Criticism*, trans. Grahame Lock (London: New Left Books, 1976). In France, Althusser's work declined rapidly in influence after May 1968, as a result of his continuing allegiance to the Communist Party which lost its prestige in those events, as well as the more general context marked by the short-lived appearance of the *nouveaux philosophes* (for critical discussions see Gayatri Chakravorty Spivak and Michael Ryan, 'Anarchism Revisited: A New Philosophy', *Diacritics* 8:2 [1978], 6-79, and Peter Dews in 'The "New Philosophers" and the End of Leftism', *Radical Philosophy* 24 [1980], 2-11).

- 45 For example, it made a deep impression upon journals such as *Screen*, *New Left*

- Review, Economy & Society*, and upon a whole range of disciplines such as the history of science, education, anthropology, law and political theory. In the literary sphere, the ascendancy of Althusser and his collaborator and disciple, Pierre Macherey, was evident in books such as Terry Eagleton's *Criticism and ideology*, Coward and Ellis' *Language and Materialism*, Tony Bennett's *Formalism and Marxism*, Catherine Belsey's *Critical Practice*, in the *Working Papers* of the Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies, and the *Essex Conference Proceedings*. For an account sympathetic to Althusserianism, see Easthope, *British Post-Structuralism since 1968* (London: Routledge, 1988), and for a more hostile estimate, Kevin McDonnell and Kevin Robins, 'Marxist Cultural Theory: The Althusserian Smokescreen', in Simon Clarke *et al.*, *One-Dimensional Marxism: Althusser and the Politics of Culture* (London: Allison and Busby, 1980), 15-231.
- 46 Barry Hindess and Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of 'Pre-Capitalist Modes of Production'* (London: Macmillan, 1977); Antony Cutler, Barry Hindess, Paul Hirst, and Athar Hussain, *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*, 2 vols. (London: Routledge and Kegan Paul, 1977-78); Paul Hirst, *On Law and ideology* (London: Macmillan, 1979). For the arguments with the Marxist humanists see Thompson, *The Poverty of Theory*; Keith Nield and John Seed, 'Theoretical Poverty or the Poverty of Theory: British Marxist Historiography and the Althusserians', *Economy and Society* 8:4 (1979), 383-416; Paul Hirst, 'The Necessity of Theory', *Economy and Society* 8:4 (1979), 417-45; Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism*, and *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983). For other contemporary reactions in both France and Britain to Althusser from 1966 to 1975 see the Bibliography in *Essays in Self-Criticism*, 219-21.
- 47 For further discussion of the problems involved here, see the discussion in Chapter 5.
- 48 Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, 312.
- 49 *Reading Capital*, 97; Sartre's totalization by contrast keeps temporality as a form of presence, although such totalization is always in the process of being achieved rather than being fully realized at any moment. Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 160.
- 50 *Reading Capital*, 101.
- 51 The classic exposition of the interpellation of the subject comes in 'Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)', in *Lenin and Philosophy*, 121-73.
- 52 *Reading Capital*, 106. It is for the same reason that there can be no end to ideology. Hirst (*On Law and Ideology*, 65) objects that in Althusser's account the subject is here already constituted as a subject.

- 53 Louis Althusser, 'A Letter on Art', in *Lenin and Philosophy*, 204, and *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1972), 186.
- 54 This formulation is further discussed in the following section and, with reference to Foucault, in Chapter 5.
- 55 Those who are not prepared to think according to this logic at all, such as Hindess and Hirst, are obliged simply to reject 'the notion of history as a coherent and worthwhile object of study' - a position which is itself an absurdity (see Hindess and Hirst, *Pre-Capitalist Modes of production*, 321).
- 56 Jean-Francois Lyotard, *Instructions païennes* (Paris: Galilee, 1977), and *The Differend: Phrases in Dispute*, trans. Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: Minnesota University Press, 1988). Lyotard's incommensurable histories should be distinguished from the pluralism of Braudel *et al* criticized by Althusser in which history merely reverts to a host of different stories and times.
- 57 Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass (London: Athlone Press, 1981), 57-8; compare Althusser, *Reading Capital*, 100.
- 58 Derrida, *Positions*, 50.
- 59 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), lxxxix.
- 60 Derrida, *Positions*, 49-50.
- 61 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 291.
- 62 Derrida, *Writing and Difference*, 279; see the discussion of 'originary delay' in Chapter 5, section IV below.
- 63 Derrida, *Of Grammatology*, 27.
- 64 Derrida, *Writing and Difference*, 4.
- 65 Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 141.
- 66 Derrida, *Writing and Difference*, 147.
- 67 Jacques Derrida, *Edmund Husserl's 'Origin of Geometry': An Introduction*, trans. John P. Leavey (Stony Brook: Nicolas Hays, 1978), 69, 153. Strictly speaking such transcendentals are 'quasi-transcendental': see Rodolph Gasehe, *The Turn of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), and Geoffrey Bennington's discussion in 'Deconstruction and the Philosophers (The Very Idea)', *Oxford Literary Review* 10 (1988). Bennington defines quasi-transcendentals as transcendentals that are 'originarily contaminated by what they transcend' (93). In fact the quasi-transcendental 'arche-writing' ensures that this is the case for all transcendentals. For Husserl's account of history, see Paul Ricoeur's 'Husserl and the Sense of History', in *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*, trans. Edward G. Ballard and Lester E. Embree

- (Evanston: Northwestern University Press, 1967), 143-74.
- 68 Derrida, *Writing and Difference*, 197.
 - 69 Derrida, *Writing and Difference*, 117; cf. *Speech and Phenomena*, 102-3.
 - 70 Derrida, *Of Grammatology*, xc, 202; on Rousseau as an untimely critic of Hegel, see Bennington, 'Deconstruction and the Philosophers', 84; for further alternatives to history as 'the linear consecution of presence', see *Positions*, 56-60.
 - 71 Derrida, *Writing and Difference*, 90.
 - 72 Derrida, *Writing and Difference*, 148.
 - 73 Gasché, *The Tam of the Mirror*, 180.
 - 74 Derrida, *Of Grammatology*, lxxxix; cf. *Positions*, 57.
 - 75 Jean-Francois Lyotard, *Economie libidinale* (Paris: Minuit, 1974), 119, and 'Un Marx non marxiste', in *Dérive a partir de Marx et Freud* (Paris: Union general e d'édicions, 1973), 3-6.
 - 76 Jean-Francois Lyotard, *Driftworks*, trans. Roger McKeon et al. (New York: Foreign Agents Series, 1984), 109.
 - 77 Derrida, *Writing and Difference*, 133.
 - 78 Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987), 233-4.
 - 79 Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*; G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History.. A Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978); Melvin Rader, in *Marx's Interpretation of History* (New York: Oxford University Press, 1979), also reinstates the Hegelian model of organic totality for a Marxist history. Cohen's justification of Marx's theory of history, as was almost inevitable, amounts to a Hegelianism in a new guise: see the analysis of Cohen by Paul Hirst in *Marxism and Historical Writing*:

It makes history a single process of development of something, a process with a subject, and a continuously acting cause connected to the attributes of that subject which leads through successive stages of development to a final outcome in a state of affairs. An outcome perhaps not essentially necessary as our immanent becoming, but nevertheless the conclusion of a single motivated chain of events going somewhere and linked by a single subject that underlies its unity as a process. This is philosophy of history in a bad sense, a sub-Hegelian teleology without the essential immanence of the unfolding of potentiality, but unified as the purposive practice of a single subject. (25)

Hirst argues that despite his emphasis on practice rather than theoretical principles, Thompson also assumes a Hegelian concept of totality in history (57-90).

الفصل الخامس

أوهام فوكو

إن أشد الهجمات ضراوة ضد نظريات التاريخ التاريخانية لتلك التي نجدها في أعمال ميشيل فوكو. إلا أنه على الأقل لا يمكن اتهام فوكو بإهمال التاريخ في حد ذاته. وكان موت الألتوسيرية يعنى أنه غالباً ما كان هناك تجاهل لدى استمرار الكتاب اللاحقين، مثل فوكو أو حتى دريدا، في العمل في إطار الإشكالية التي خلقها عمله. فقد كان ألتوسير، من بعد سارتر، هو الذى جعل من مفهوم التاريخ ذاته إشكالية ووضع أساس الكثير من البحث النظرى اللاحق. و المذهل إلى حد ما فى السياق ما بعد الألتوسيرى الخاص بالوقت الراهن أن نجد رغم ذلك ألتوسير فى "قراءة رأس المال" يذكر أنه مدين لفوكو (إلى جانب باشلار وكافيه و كانجيلم) باعتباره "واحداً من أساتذتنا فى قراءة الأعمال ذات المستوى العلمى الرفيع". بل ربما كان الأمر غير المتوقع أكثر، فى ضوء حقيقة أن الموقف الماركسى البريطانى الشائع بشأن ألتوسير هو أنه حوّل التاريخ إلى نظرية وحسب، هو اختيار كتابى فوكو "الجنون والحضارة" ("ذلك العمل العظيم") و"مولد العيادة" باعتبارهما نموذجين لنوع التاريخ المنصّب على ضرورة إنتاج المفهوم الذى كان يدافع عنه^(١). وظل فوكو فى بعض النواحي قريباً من المواقف العامة التى انطلق منها ألتوسير، وخاصة فيما يتعلق بتأثير باشلار وتشككه فى التواريخ التقدمية والمتغيرة^(٢). فقد كانوا جميعاً مشغولين بإثبات إمكانية أن الانقطاع فى التاريخ، كما وصفه ألتوسير، لم يعد "غارقاً فى أيديولوجيا فلسفة التنوير، أى فى العقلانية الغائية وبالتالي المثالية"^(٣).

غير أنه بينما اتبع ألتوسير انشغال باشلار وكافييه بالأنساق الشكلية الخاصة بالعلوم البحتة والنظرية الجامدة، اتبع فوكو من ناحية أخرى تركيز كانجيلم على العلوم الطبية والبيولوجية، وهو ما أبرز أهمية إطارها الثقافي وظروفها التاريخية والمؤسسية (الخطابية discursive وغير الخطابية) الخاصة بظهورها التي أهملها "تاريخ الترتيب الزمني" كما يقول كانجيلم^(٤). واستمد فوكو من باشلار وكانجيلم إبرازهما لتاريخ العلوم باعتباره دراسة إبستمولوجية لتشكيل المفاهيم، وعملية فصل وتمييز تحدد كلاً من الموضوع والمشكلة التي يجرى جلاؤها. ويرى كانجيلم أن تاريخ المفهوم له زمانيته المحددة، حيث يشي بعملية تصحيح ذاتي إبستمولوجية كما هو الحال في العلوم البحتة وليس دوام المشكلة داخل كل الحلول والقيم الأيديولوجية المتناقضة التي قُدمت لها وتشكل تاريخها^(٥). وهذا الصراع هو النتيجة الحتمية للعلوم التي لا تملك ما للعلوم البحتة من إجراءات إثبات الشرعية وتنطوي على ممارسات وأشكال معرفية غير خطابية وكذلك خطابية. في هذه الحالة لا يكمن تاريخ هذه العلوم في النمو والظهور التدريجيين للحقائق العلمية، وإنما لتاريخ "الخطابات الصادقة"^(٦). فالصدق، شأنه شأن التاريخية، مستمد من ممارسات خطابية بعينها، وهو يعمل على المستوى الداخلي باعتباره شكلاً من أشكال التنظيم، إلى جانب كونه الناتج التاريخي للمعركة الدائرة بين الأنظمة الخطابية المختلفة. وكانت مساهمة فوكو هي تكييف هذا النوع من التحليل المأخوذ من علوم الحياة مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعادة ما يأخذ عمله شكل إثبات مفهوم شيء ما يفترض تاريخ الترتيب الزمني أن ليس له تاريخ، مثل الجنون أو الجنسية sexuality .

وفيما يتصل بالموقفين الماركسيين المتناقضين تقريباً لسارتر وألتوسير، فإن فوكو لا يتبع الثاني بدلاً من الأول وحسب، بل إنه يفصل من خلال منظور تاريخي المشكلات التي واجهها عملهما ويحاول إنتاج منهج جديد من البحث التاريخي - وإن لم يكن نظرية عامة للتاريخ في حد ذاته - مترابط من الناحية النظرية وفعالاً من الناحية السياسية بخصوص مشكلات بعينها قيد البحث. ويعد كون التاريخ والماركسية ضحيتين لهذه العملية سبباً واضحاً لشدة ما تعرض له فوكو من هجوم. ففوكو يعترض على التاريخانية والنزعة الإنسانية الغربية لافتراضهما وجود إجمال متطور ومتقدم وكوني.

وهو يضيف إلى هذا قائمته الأكثر تفرّداً الخاصة بالأنساق المفاهيمية المشكوك فيها: الذات والطبقة والأيدولوجيا والقمع والتمييز العلمى واللاعلمى، وكذلك أية نظرية عامة للمجتمع أو السببية أو التاريخ نفسه. ومن اللافت أنه رغم ذلك لا يزال بعض الكتاب يزعمون أن فوكو ماركسى؛ وهو ما قد يكون إشارة إلى قوته الخطابية والافتقار إلى البدائل داخل الماركسية فى الوقت الراهن أكثر منها إلى ماركسيته^(٧). ويؤكد فوكو أن عمله يدعى أنه ذا أنساق كلية أو عمومية، ولا حتى أنه متجانس، وهو افتراض يتعلق بالبناء النقدي لـ "المؤلف" أكثر منه بالعمل فى حد ذاته، كما أوضح هو. ومع ذلك يمكننا على الأقل القول بأن انشغاله بالتاريخ كان متساوياً دائماً فى مفصلة التاريخ المكبوت فى "الجنون والحضارة" (١٩٦١)، وتاريخية التاريخ فى "نظام الأشياء" (١٩٦٦)، والطفرة المعرفية الخاصة بالتاريخ والمصاعب النظرية الخاصة بالتاريخ فى "أركيولوجيا المعرفة" (1969) Archaeology of Knowledge، ومحاولة كتابة نوع مختلف من التاريخ، هو "علم الأنساب" genealogy، يعرض ظهور أشكال جديدة من السلطة فى "أدب وعقاب" (1975) Discipline and Punish و "تاريخ الجنوسة" History of Sexuality (1976-1984)^(٨).

كشأن الكثيرين الذين ناقشناهم فى هذا الكتاب؛ يقر فوكو المشروع الأخلاقى السياسى الخاص بإيجاد أشكال من المعرفة لا تحول الآخر إلى الذات وحسب. فهو يتمنى كما قال فى عام ١٩٦٨ العثور على سياسة أخرى غير تلك التى "تصر إصراراً عنيداً منذ بداية القرن التاسع عشر على ألا ترى فى مجال التطبيق الضخم سوى الإدراك المفاجئ لأحد العقول الكلية، و ألا ترى فى فك رموزه إلا المقصد التاريخى التجاوزى الخاص بالغرب"^(٩). ويرتبط هذا التركيز على الصلة بين بُنى المعرفة والسلطة ارتباطاً متزايداً بتحليل مصاحب للآليات الخطابية والتكنولوجية الخاصة بالقمع والتسلط. وشكلت هذه الهموم الأخلاقية السياسية أساس أعماله المبكرة عن الجنون. فقد أعلن فى كتابه الأول "المرض العقلى وعلم النفس" (1954) Mental Illness and Psychology أنه

لا بد يوماً من محاولة دراسة الجنون باعتباره بنية عامة؛
أى الجنون محرراً ومقرباً، وقد أعيد بصورة أو بأخرى إلى لفته
الأصلية^(١٠).

كان "الجنون والحضارة" دراسة رائعة، غير أن افتراض أنه من الممكن فحسب رفع القمع والسماح للآخرية بالتحدث عن نفسها كان أمراً مشكوكاً فيه من جانب دريدا في مقاله النقدي الشهير "الكوجيتو وتاريخ الجنون" Cogito and the History of Madness^(١١). وهذا هو السياق الذي يمكننا فيه رؤية أهمية ما يسمى جدل دريدا - فوكو الذي كثيراً ما يُساء عرضه، ليس من قبل فوكو نفسه على الإطلاق، على أنه مواجهة بين "النصية" textuality و"التاريخ". غير أن عمل فوكو اللاحق يبين أنها لا يمكن في الواقع أن تكون مسألة اختيار بناء على هذه الشروط، لسبب بسيط هو أن التاريخ نفسه، كما يحاول هو أن يبين في "نظام الأشياء"، ممارسة خطابية. فبينما لا يمكن مساواة التاريخ بالنصية، لا يمكن كذلك المقابلة بينهما. وكان الخلاف بين دريدا وفوكو جدلاً حول التاريخ نفسه أكثر منه مسألة النص مقابل التاريخ.

يركز دريدا على زعم فوكو أنه يكتب في "الجنون والحضارة" تاريخ الآخر. ويتمحور نقده حول مشكلتين متصلتين ببعضهما. وكما يقول، فإن استبعاد العقل للجنون يمثل بداية إمكانية التاريخ في حد ذاته، حتى إن تلك الإشارة الخاصة بالاستبعاد تسفر عن بنية التاريخية الأساسية، ثم العصر "الكلاسيكي" لهذا الحظر الذي يصفه بأنه نموذج أكثر منه عصر أصيل. ثانياً: إذا كان العقل يُعرّف بتخلّصه من الجنون، وإذا كان التاريخ مفهوماً عقلانياً، فالسؤال الذي يلي ذلك هو: كيف يمكن كتابة تاريخ الجنون؟ ويعلق دريدا بقوله "ربما كانت دلالة 'التاريخ' أو archia هو ما يجب السؤال عنه أولاً"^(١٢). إنه ينتقد ضمناً فهم فوكو لعلاقة الذات بالآخر الذي يفترض وجود الجنون خارج نطاق العقل. واعتبار أن هذا الفهم يجمع الجنون قمعاً منتظماً ويدفع بها إلى الهوامش - إلى الأدب أو إلى المستشفى - هو فقط تكرار عكسي لنفس البنية التي جرى انتقادها. ويؤكد دريدا أنه إذا كان العقل يشكّل الجنون، كما يشكّل الآخر، فهذا معناه أن العقل نفسه يُعرّف من خلاله، وهو بالتالي يحتويه ويعتمد عليه بالفعل. ولا يمكن اعتبار أن الجنون موجود خارج الظروف التاريخية التي من إنتاجه؛ وبالتالي لا يمكن أبداً "إعادته ... إلى لغته الأصلية" كما يأمل فوكو.

المشكلة بالنسبة لفوكو هي أن هذه المقولة تنطوي على أكثر من مجرد الجنون في حد ذاته، ذلك أنه يساوي التشكيك في إمكانية النقد نفسها. ويمكن أن نرى في كتابه

الأول أن موقف فوكو ينطوى على تطوير ملحوظ لما ألمح إليه التوسير من أن الفن يمكن أن يعمل باعتباره نسقاً مميزاً يوفر "ابتعاداً داخلياً" عن الأيديولوجيا عن طريق ربط التواريخ ببعضها وكتابة التقارير. ونجد عند فوكو شيئاً بنفس قدر "اللجوء" إلى الفن المميز، وخاصة الأدب والتصوير. وأكد ديفيد كارول David Carroll مؤخراً أهمية "الأخلاق والأحاسيس الشعرية المُشَبَّهة" في عمله^(١٣). وبدلاً من أن ينطوى هذه الاستبطان على العودة للداخل كما هو مفترض في الغالب الأعم، نجده يتضمن حداً أو فراغاً يمكن من خلاله فتح منظور نقدي؛ أى "تفكير فى الخارج". ولذلك فإن الجنون، أو بعض أشكال الكتابة الراديكالية، كذلك الخاصة بصاد Sade أو باتاي Bataille أو بلانشو Blanchot أو روسيل Roussel، توجد فضاء يمكن منه كتابة النقد. ويعمل هذا الاستبطان عند حد العقل أو التاريخ، حيث يروغ حتى من بنية المعارف. وفى هذه الفكرة، يعرض فوكو بالتالى فصلاً أساسياً ممكناً بين الكتابة والتاريخ. إلا أن فوكو تخلق بعد مقال دريدا عن ادعائه بأن أشكالاً بعينها من الأدب يمكن أن تؤثر على مثل هذا الانفصال التأملى النقدي. وأدى هذا إلى مسألتين: هل هناك إذن أى فضاء يمكن منه إثبات النقد؟ وكيف يعيد فوكو صياغة الصلة بين الكتابة والتاريخ؟ وقد ظلت الصلة بين الاثنين ملتبسة فى عمله اللاحق التباساً شديداً.

يمكن إدراك تدخل دريدا من رفض فوكو اللاحق لفرضية "الجنون والحضارة" الأساسية وتغير الاتجاه الذى سار فيه عمله بعد ذلك. ويتضح هذا من إعادة تفكيره فى "التمييز القديم جداً بين الذات والآخر"^(١٤). وبينما أبقى فوكو على انتقاداته للعقلانية، استبدل فكرة الأخيرة التى تعمل فى إطار العقل بفكرة الأخيرة المكبوتة الموجودة خارجه. وإذا كان الجنون أو الآخر فى الداخل دائماً، فإن هذا يعنى أنه بالفعل جزء من العقل أو الذات على الدوام. غير أنه سيكون على وجه التحديد العنصر الذى لا يمكن للعقل فهمه، وبالتالى سوف يعمل بشكل متقطع. وتبين إعادة الصياغة هذه السبب فى أنه كان من الضرورى بالنسبة لفوكو أن يحرر نفسه مما أسماه فيما بعد "الافتراض الكبتى" repressive hypothesis الخاص بالتححرر. كما تمثل السياق الذى يدرس فيه كل من الادعاء بأن فوكو رأى فيما بعد أن المعرفة محتومة حتماً مطلقاً، مما يجعله فى وضع مستحيل خاص باقتضاء شىء خارج ذلك من أجل أى احتمال خاص بالنقد،

وكذلك المسألة الخاصة على وجه التحديد بكيفية الاعتماد المتبادل بين القوة والمقاومة وإلى أى حد هما منفصلتان^(١٥). ولا بد أن يأخذ أى حل لهذه المشاكل فى اعتباره إعادة موضعة فوكو لجدل الذات والآخر. وحتى فى هذه الحالة فإنه، من غير الواضح تماماً كيفية إعادته لتحديد موضع الكتابة بالنسبة للتاريخ وهى التى كانت معارضة له حتى ذلك الوقت. وإذا كانت تعمل من قبل بشكل نقدي خارج حدود التاريخ، حيث تقدم الإمكانية الوحيدة المتاحة للبعد النقدي، فكيف يمكن للنقد أن يعمل بشطط داخلها؟

٢- التواريخ التفاضلية

يعيد فوكو فى كتاب "نظام الأشياء" الصادر بعد ثلاث سنوات من نقد دريدا بحث الصلات التى تربط بين عقلانية التنوير والتاريخ وتطرح أسئلة حول التاريخ كان دريدا قد أشار إلى أن عمل فوكو يستدعيها. وهو يعيد فى التقديم موضعة صياغاته السابقة كما يلي:

قد يكون تاريخ الجنون هو تاريخ الآخر؛ أى التاريخ الذى تراه ثقافة بعينها أنه داخلى وخارجى فى الوقت ذاته، وبالتالي يُستبعد (من أجل التخلص من الخطر الداخلى) ولكن عن طريق عزله (للحد من أخريته). بينما قد يكون تاريخ النسق المفروض على الأشياء هو تاريخ الذات؛ أى التاريخ الذى تراه ثقافة بعينها مفصلاً وموصولاً، وبالتالي يجب تمييزه عن طريق الصفات الأساسية وجمعه معاً فى هيئة كيانات (xxiv).

بذلك يعدل فوكو مقولته بأن العقل يستبعد الجنون ويوجد إمكانية التاريخ وحسب بإشارته إلى أن تواريخ الآخر والذات تتشابك مع بعضها بالضرورة. إلا أنه يرفض فى الوقت نفسه مساواة دريدا التاريخية بالاختلاف نفسه، حيث يعيد صياغة فرضيته السابقة بحيث يشارك التاريخ ذاته الآن فى التغيرات المعرفية التى يتعقبها.

يقول فوكو بدايةً إن توازن ما يسميه "النظام الكلاسيكى" Classical Order أفسح الطريق لـ "التاريخ"، الذى احتل مكانه باعتباره شكلاً من أشكال المعرفة وبصفته نمطاً

أساسياً من أنماط الوجود الخاص بالظواهر الإمبريقية. إلا أنه في نهاية "نظام الأشياء" يعدل هذه الفرضية التقليدية إلى حد ما مشيراً إلى أن ما ينطوى عليه الأمر ليس إلى حد كبير انتقالاً من التوازن إلى الرؤية التاريخية للأمور على أنها انقطاع ترسيمة زمنية تاريخية موحدة مشتركة كان لكل ظاهرة فيها موضعها في نفس الفراغ والترتيب الزمني. وحلت فكرة الزمانيات المنفردة المميزة محل وحدة الزمن مع الاعتراف بالتاريخية الخاصة بكل علم أو مجال من مجالات المعرفة، وبدلاً من أن يكون هناك سرد تاريخي ضخم يشترك فيه الجميع، بات لكل شيء الآن ترتيبه الزمني وتاريخه^(١٦). وكان أثر ذلك هو نقض تاريخ الإنسان نفسه. فبينما كان من قبل موضوع التاريخ، حيث يفخر بأنه الترسيمة التاريخية للرب منذ الخلق وحتى الآن، هانحن الآن نجد أن "الكائن البشرى لم يعد له أى تاريخ؛ أو بالأحرى فيما أنه يعمل ويتكلم ويحيا، فهو يجد أنه متداخل في وجوده مع تواريخ ليست خاضعة له ولا متجانسة معه" (٢٦٩-٣٣٦٨). لم يعد الإنسان مقياس الأشياء كافة. وقد أوجد احتمالان للتعامل مع التشرذم الجديد للإنسان في العالم وتعرضه - كما يقول فوكو - لمحدودية الحدث، حاولا تجميع تلك التواريخ المتغايرة معاً من جديد: فإما أن البشر سعوا لوضع قانون أساسى يمكن من خلاله تشكيل تاريخ عام جديد، أو أن التاريخية في حد ذاتها جرى تعريفها من ناحية "الإنسان"؛ سواء أكانت تقدماً أم قوانين اقتصادية أم كليات ثقافية. لقد تأثر خلق الإنسان باعتباره المركز بتعريفه مقابل آخر، هو الآن الجماعات المهمشة كالمرأة أو المجانين، أو يمكننا كذلك إضافة "السكان الأضليين" الذين يزعم البعض أنهم دون البشر قدراً. وضع هذا التحرك الأساس للعلوم الإنسانية التى أعادت من جديد الوحدة للتاريخ من خلال تنظيمها حول صورة الإنسان. وسوف نبحت علاقة هذه النزعة الإنسانية الجديدة بتاريخ الكولونيالية الغربية في فصل لاحق؛ فهى ليست مسألة من المسائل التى تناولها فوكو بالتفصيل فى سياق ما زُعم أنه "إثنولوجيا الثقافة الغربية"^(١٧). بل إنه يشير إلى ما ينطوى عليه ذلك من مفارقة نظرية، أى تركيز العلوم الإنسانية على التاريخية باعتبارها نمط وجود يمكن تطبيقه عليها على حد سواء باعتبارها أشكال معرفة، وقضائها حتماً على أية محاولة لصياغة قوانين كلية مساوية لقوانين العلوم الطبيعية.

نرى هنا نظرة مختلفة بعض الشيء بشأن الاغتراب الإنسانى الذى يصفه لوكاش، إذ يشير فوكو إلى أن محاولة الماركسية إعادة إنتاج الكلية ذاتها تقع ضمن نطاق مقولاته التى تقوم بمقتضاها نظريات التاريخ الإجمالية على القلق المستمد من انقطاع وحدته. وبذلك تكون مطالبة الماركسية بوضع العلم بالمعنى الدقيق للكلمة بمثابة حيلة لتحاىي التاريخية التى تبرر من خلالها الظواهر الأخرى^(١٨). وفى المقابل يشير "نظام الأشياء" إلى ظهور التاريخية باعتبارها نمط فهم، ويقول إن "التاريخ" باعتباره شكلاً من أشكال المعرفة وبصفته حالة الوجود الأساسية الخاصة بالظواهر التاريخية - افتراض الماركسيات كافة بصفة عامة - هو فى حد ذاته ظاهرة تاريخية. يعنى هذا أنه لا يمكن للتاريخ أن يكون بمثابة أرضية لا شك فيها للمعرفة، ولا يمكن للتاريخية المطالبة بميزة بديهية باعتباره النموذج الأساسى للوجود. وكما أشار "العلمان المتضادان" الإثنولوجيا والتحليل النفسى، فإن التاريخ مجرد شكل خطابى ممكن من أشكال الفهم؛ حتى وإن امتدت إشكاليته الخاصة بالزمانية إلى أشكال كثيرة أخرى^(١٩).

إلا أن فوكو بهذه المقولة ليس معنياً بالاستغناء عن التاريخ؛ بل هو معنى بجعل التاريخ نفسه موضوعاً للتحري التاريخى وتحليل افتراضاته. وهو يتحدى على وجه الخصوص مساواة هيجل التاريخ بالوعى المتنامى للإنسان نفسه فى كتابه "الظاهراتية" Phenomenology. ورغم الأهمية الكبيرة لذلك بالنسبة لكثير من أشكال الماركسية الغربية، فهو يمثل كذلك انحرافاً عن دعوى ماركس الأصلية بأن التاريخ أثر للظروف المادية وليس للوعى الإنسانى. وبهذه الطريقة يمكن القول بأن فوكو يعود إلى ماركس فى نقله الذات من مركز التاريخ، لولا حقيقة استغنائه عن مواساة تاريخانية ماركس كذلك. وهو يتساعل فى هذا الموقف عن كيفية التوصل إلى تفاهم مع الحدث، ومع الاتصالات والانقطاعات، وباختصار مع التاريخ باعتباره مختلفاً وليس مجرد قصة التماثل sameness. ويتبنى فوكو إستراتيجية، من الواضح أنه يدين بالفضل فيها إلى باشلار، قُصد بها استعادة الآخريّة التى لا بد للتاريخ بالتحديد من رفضها؛ فهو يقدم رواية للتحويلات المعرفية، حيث تقدّم المعارف السابقة على أنها مبعدة تماماً عن الحاضر. ولكى نتوصل إلى تفاهم مع الماضى، لا بد أن تكون الإشارة الأولى هى

مواجهة غربته، وليس البحث عن التشابهات والاستمراريات لكي يتساوى مع الحاضر وبذلك وتنقض بالتالي تاريخيته.

اتباعاً لإشارة التوسير إلى إمكانية أن تكون الإشكالية التاريخية خفية تماماً حتى بالنسبة للذوات التي تعيشها، يحلل فوكو في "نظام الأشياء" ما يسميه هو بشكل مستفز "البديهية التاريخية" *the historical a priori* التي بُنى على أساسها معارف القواعد اللغوية والتاريخ الطبيعي والثروة وبدائلها المعرفية، أي الفيلولوجيا والبيولوجيا والاقتصاد السياسي^(٢٠). ولكن كما هو الحال بالنسبة لأنماط إنتاج التوسير، تحاول أنماط إنتاج فوكو خلق "عقل لا واعي إيجابي" للمعرفة سبق أن انتقده سارتر ومن بعده آخرون كثيرون لعجزه عن إحداث أي قدر من التغيير وإيحائه بوجود انفصال كلي بين العصور^(٢١). ربما يكون الاعتراض على إهمال فوكو للتاريخ، لمحاولته بيان أسباب حدوث التحولات المعرفية التي يصفها، حتمياً. إلا أنه يصادر كذلك على المطلوب، لأن التأريخ التقليدي لم يفعل بصورة عامة أي شيء سوى تبرير تلك التحولات؛ وهو ما يعنى أنه كان باستمرار لا يعترف بالغيرية وعدم القابلية للقياس في بحثه الدائم عن التواصل مع الماضي. وبدون التاريخ باعتباره شكلاً من التوسط تعود الاختلافات باعتبارها المشكلة، وهو ما كان "نظام الأشياء" يحاول معالجته في الواقع، كما يقول فوكو^(٢٢). وهنا قد نتذكر انتقاد دريدا لتاريخ ليفينا "باعتباره حاجباً للآخر، وبصفته انبثاقاً مبالغاً فيه للذات"^(٢٣).

في مواجهة التاريخ الذي يخفي هذه الانقطاعات، يرى فوكو أن المرحلة الأولى نتيجة لذلك هي نقض اعتياده عن طريق إعادة تشكيله بدون أساطير التاريخ المستمر التي حولت الاختلافات إلى هوية. وكثيراً ما يُفترض أن فوكو مجرد فيلسوف انقطاع، حيث يحله وحسب محل ما كانت توجد الاستمرارية من قبل، إلا أنه يجرى التأكيد على المتقطع فقط لأنه عادة ما يكون هناك الكثير جداً من التأكيد على المستمر. فهي ليست مسألة استبدال أحدهما بالآخر فحسب بل إن لذلك أثره المنهجي كذلك؛ إذ يُفترض في أغلب الأحيان أن تأكيد فوكو على الانقطاع يمكن فهمه على أنه مساو للعشوائية، كما رأينا بالنسبة لبيري أندرسون. إلا أنه من الأفيد دراسته في سياق كانجيلم الذي أكد على أن علوم الحياة، مثل العلوم الطبيعية، تسليز نمطاً محدداً خاصاً بها من التاريخ؛

فهى تبين أن المنهج التاريخى نفسه لابد أن يكون متغائراً، بمعنى ألا يكون هناك منهج واحد قابل للتطبيق على مجموعة كاملة من التواريخ المختلفة. بل إن تاريخ الانقطاعات ذاته ليست له صفة الدوام والاستمرارية. وإذا كانت أشكال بعينها من التاريخ تؤكد الاستمرارية، وتحاول تبرير التغير، فلا بد فى المقابل أن يكون تاريخ العلوم مفككاً، ذلك أنه يتكون من سلسلة من التصحيحات التى يجب فيها التخلص من أخطاء الماضى وحسب. وكما رأينا، فإن فوكو يُنتقد كذلك على أساس أنه لا يقدم سبباً للتغيرات التى يصفها، غير أن هذا النقد ذاته يتحاشى المسألة مادامت تفترض نوعاً بعينه من التاريخ، وهو ما يفترض أن هناك سبباً بمعنى وجود سببية واحدة موحدة وليس انقطاعاً فى النمط العلمى. وفى سياق التاريخ التقليدى، يقول فوكو إن المهم هو تحليل أنواع التحول المختلفة، و"حرية حركة التبعية" *play of dependencies* المعقدة، والصلات وإعادة التوزيع، وليس تقديم رواية أخرى للتغير والتوالى ومسبباتها^(٢٤).

ويظل "نظام الأشياء" رغم كونه أكثر كتب فوكو أهمية غريباً فى جوانب بعينها. أولاً: يبدو فوكو أحياناً فى دفاعة عن بديهية مشتركة بين عدد (محدود) من المعارف وكأنه يدعو إلى وجود دليل بنىوى بين المستويات المختلفة داخل المعرفة المطلقة *épistémè*، وبذلك يستعيد شكل القطاع الماهيوى الذى انتقده ألتوسير انتقاداً شديداً. بل إن فوكو اتهم بالعودة فى كتابه إلى مفهوم الكلية فى المعرفة المطلقة *épistémè*. فمن المؤكد أنه كان هناك افتراض متسرع إلى حد ما بأنه من الممكن الاستيلاء بطريقة أو بأخرى على المعرفة المطلقة *épistémè* لتكون طريقة جديدة لوصف أى "عصر" تاريخى^(٢٥). إلا أن هذا لا يتبين إلى أى مدى يفصل بنية أشكال محددة بعينها من المعرفة وليس مبدأ طاغ واحداً. ويوحى التأكيد الدائم على كونها المعرفة الغربية يوحى بمشكلات فورية لأى افتراض بأنها تمثل كلية. بل إن المعرفة المطلقة *épistémè* تصور بدقة ما يسميه فوكو "عنقود التحولات"، وهو يشير إلى أن هذه تجعل إحلال "التحليلات التفاضلية محل أفكار التاريخ المُجمل" ممكناً:

إنها تسمح لنا بوصفها المعرفة المطلقة *épistémè* الخاصة
بفترة من الفترات، وليس جملة معرفتها، ولا الأسلوب العام
الخاص ببحثها، وإنما الانحراف، والمسافات، والمعارضات،

والاختلافات، وعلاقات الخطابات العلمية المتعددة: فليس المعرفى نوعاً من النظرية الأساسية الكلية، بل إنه فضاء من التشتت، وهو مجال مفتوح من العلاقات لا شك فى أن بالإمكان تخصيصه تخصيصاً لا متناه، وهى تسمح لنا كذلك ليس بوصف التاريخ الضخم الذى قد يرافق كل العلوم فى مسار واحد، وإنما أنواع التاريخ - أى التى تتسم بخاصية الاستبقاء والتحويل - التى تميز خطابات مختلفة ... وليست المعرفة شريحة من التاريخ تشترك فيها العلوم كافة. إنها لعبة أنية خاصة بالدفق المغناطيسى المستبقى. وهى تسمح لنا أخيراً بموضعة العتبات المختلفة فى مكانها المعين؛ ذلك أنه لا يمكن إثبات شىء ما سلفاً ... حيث إن الترتيب الزمنى هو نفسه بالنسبة لأنماط الخطاب كافة ... وليست المعرفة المطلقة épistémè مرحلة عامة من العقل، بل هى علاقة معقدة من الإنزياحات المتعاقبة^(٢٦).

يختلف هذا كل الاختلاف عن النماذج الإرشادية paradigms الأساسية الخاصة بكون Kuhn التى تقارن بها المعرفة المطلقة épistémè الخاصة بفوكو فى بعض الأحيان. غير أن "نظام الأشياء" يكون بذلك معنياً بتحليل "أنساق الخطابات" التى لا تشكل كلية، ولا تركز على الطرق التى تتصل بها أشكال المعرفة تلك بالمؤسسات التى تنتج بواسطتها ومن خلالها. وفى "أركيولوجيا المعرفة" يصحح فوكو هذا بمعالجة المصاعب الخاصة بالمعارف التى يمكن فهمها على أنها جزء من ممارساتها المؤسسية والاجتماعية والسياسية.

٣- الأركيولوجيا

عدم ثقة فوكو فى أشكال التاريخ التقليدية، كما رأينا، خيط متين فى مشروعه، كما هو الحال بالنسبة لإصراره على أن منهجه التاريخى يقتصر على معالجة مشكلات

بعينها - تتساوى في كثير من الأحيان مع تلك التي تطرحها العلوم الاجتماعية - وكذلك على الوثائق والممارسات التاريخية لكي يجعلها قابلة للفهم. وهو يطور في "أركيولوجيا المعرفة" ما اقترحه في "نظام الأشياء" من أن الطفرة المعرفية تحدث في الوقت الراهن فيما يتصل بمفهوم التاريخ نفسه ومنهجه^(٢٧). والكتاب رواية لتلك العملية وتدخل فيها، وهو يتجول بين الوصفى والإرشادى. إنه يبدأ برسم صورة للتحويل المعرفى؛ فالنظام القديم يمكن تسميته "التاريخ"، وهو تأريخ متصل ومرتب ترتيباً زمنياً ويشمل الهيجلية وما يتصل بها من أشكال الماركسية، إلى جانب فلسفات التاريخ الخاصة به، وافتراضاته الخاصة بالتطور التاريخى العقلانى التقدمى الغائى، ورغبته فى اكتشاف الدلالة فى التاريخ، وتشككه فى نسبية المعرفة التاريخية، واستخدامه لأنساق مثل التراث وتاريخ الأفكار والأعمال الكاملة لأحد الكُتّاب أو الفنانين، والمؤلف، والكتاب. وكان فوكو يضع مقابل هذا عمل مدرسة الحوليات *Annales* التى تحلل الاستمراريات فى أشكال اجتماعية بعينها:

يجرى حالياً الاستعاضة عن الأسئلة القديمة الخاصة
بالتحليل التقليدى (ما الحلقة التى ينبغى أن تربط بين الأحداث
المتباينة؟ كيف يمكن إيجاد تعاقب عارض بينها؟ ما الاستمرارية
أو الأهمية الإجمالية التى تتسم بها؟ هى من الممكن تعريف
الإجمالية، أم يجب أن نرضى بإعادة تشكيل الصلات؟) بأسئلة
من نوع آخر: ما الطبقات التى يجب عزلها عن غيرها؟ ما معايير
تقسيم التاريخ إلى فترات التى يجب تبنيها لكل منها؟ ما نسق
العلاقات (التراتب، والغلبة، وترتيب الطبقات، والتحديد أحادى
المعنى، والسببية الدائرية) الذى قد يوجد بينها؟ ما هى سلسلة
المجموعات *series* التى قد توجد؟ فى أى الجداول المرتبة زمنياً
واسعة المجال يمكن تحديد المجموعة المتميزة من الأحداث؟ (٣-٤)

يشير فوكو إلى أنه فى نفس الوقت الذى كانت فيه مدرسة الحوليات وغيرها من
المدارس تبني التاريخ طبقاً لطول المدة *durée*، فقد كان الاهتمام فى تاريخ العلوم

والفلسفة والأدب منصّباً بالتحديد على الغرض والاستمرارية والانزياح والتحول، في اتجاه الزمانيات وكذلك الوحدات المعمارية. وهو هنا يستعين بأمثلة على وجه التحديد من أعمال باشلار وكانجيلم وسير Serres وجيرو Guérault والتوسير. كما يقول إنه في ظل انتشار كل من الانقطاعات والفترات الطويلة تصبح المشكلة في الوقت الراهن هي تشكيل المجموعة وعناصرها وحدودها وعلاقتها بالمجموعات الأخرى. بعبارة أخرى، فإنه بدلاً من وضع هذه المقاربات المتقابلة في مواجهة بعضها، يرى فوكو أنها جزء من الطفرة ذاتها.

يصف فوكو هذا التحول المعرفي فيما يخص الفرق بين ما يسميه تاريخاً "كلياً" و"عاماً"، أو التاريخ والأركيولوجيا. وهو يفسر ذلك كما يلي. يفترض التاريخ الكلي، أو الكوني في موضع آخر، وجود استمرارية مكانية زمانية بين كل الظواهر، ووجود تجانس معين بينها مادامت تعبر جميعها عن نفس الشكل من التاريخية - قطاع التوسير الماهيوي - بينما المشكلة في التاريخ العام هي على وجه الدقة تحديد العلاقة بين المجموعات المختلفة، إذ إنه في حين يجمع التاريخ الكلي كل شيء طبقاً لمبدأ واحد، يحلل التاريخ العام فضاء التشتت والزمانيات المتغايرة. ويسعى التاريخ الكلي إلى إعادة تشكيل الشكل الإجمالي للمجتمع بناء على مبدأ أو قانون أو شكل أساسي ما، وليكن ميتافيزيقياً أو مادياً، في حين لا يبدي التاريخ العام، خلافاً لاسمه، بحال من الأحوال أي اهتمام بإنتاج نظرية عامة للتاريخ، ولا حتى رؤية متماسكة أو شاملة، بل يدير البحث التاريخي طبقاً لمشكلات بعينها فاتحاً مجالاً "يمكن فيه وصف أحادية الممارسات ومفعول علاقاتها"^(٢٨). ويحدد فوكو الفرق بينها عن طريق مقابلة علاقتها بالوثائق؛ فقد انشغل مؤرخو التاريخ الكلي قبل كل شيء بتفسير الوثائق، في محاولة منهم لإعادة تشكيل الماضي، كي يضيفوا عليه دلالة داخلية (لا تتأخّر دائماً إلا للمؤرخ)، ويستعيدون صوتاً ما ويسمحون له بالكلام. ويرفض مؤرخو التاريخ العام، من ناحية أخرى، التأويل نفسه لمصلحة جعل أدلة الوثائق قابلة للفهم عن طريق طرح أسئلة عنها، حيث يشكلون من خلال هذه الأسئلة ما يمكن اعتباره مجموعة الأحداث التاريخية وعناصرها وحدودها وعلاقتها بغيرها من المجموعات، أو ما هي القواعد المستخدمة للوصول على ممارسات خطابية بعينها^(٢٩). وهذا التركيز على قابلية الفهم علاج مفيد

للافتراض الحالى الشائع - المسئول عنه فوكو نفسه إلى حد ما - بأن التاريخ مجرد شكل آخر من التأويل^(٣٠).

ربما كان من غير المتوقع أن يتعقب فوكو بدايات هذه الطفرة المعرفية فى التفكير الخاص بالتاريخ حتى ماركس^(٣١). ويوحى هذا بتحد مازال على الماركسية المعاصرة أن تعالجه. فكما رأينا، يعتقد البعض أنه يبدو من الممكن رفض فوكو بسهولة باعتباره فيلسوف الانقطاع، وهو وصف عار من الصحة، بينما يتخذ الانتقاد بالنسبة لآخرين شكل أنه يجعل التاريخ نسبياً وحسب، غير أن هذا ليس بالأفضل فى واقع الأمر، إذ إن التاريخ نفسه نمط من أنماط بيان نسبية الظواهر ووقتيتها *temporariness*، وزمانيتها. وما لم يمكن إثبات تطابق التاريخ مع الحقيقة، وهو ما حاول سارتر أن يفعله، فحينئذ يكون الادعاء بأن التاريخ الأحادى الواحد ليس نسبياً صالحاً فقط بإزالة العناصر الأخرى كافة الموجودة فى النسق الذى يمكن مقارنته به، وبذلك نصنع نسقاً من عنصر واحد. إلا أن كل ما يفعله هذا حقاً هو تحويل التاريخ كله إلى حدث واحد؛ وهو ما ينقض تاريخيته بشكل ينطوى على المفارقة^(٣٢). أما الأمر الذى لم يحظ بالمراعاة الواجبة فهو وصف فوكو للتحويل المعرفى داخل إطار تنظير التاريخ نفسه. فهو لا يشير فحسب إلى أنه يبدأ بماركس، بل إلى أنه هو نفسه يشكل جزءاً من هذه الطفرة، وهو ما يعنى طبقاً لمقولته أنه لى نرفضه لابد أن نرفض ماركس كذلك. وبذلك لا يقدم فوكو بديلاً للتاريخ، بل يؤكد أن البديل جزء من انزياح موجود فى عملية استبدال التاريخ التى سبقته. ولذلك فمن الضرورى معالجة ليس فقط مقولاته النظرية والمنهجية، بل كذلك التاريخية؛ وهو الشئ الوحيد الذى لم يفعله نقاده.

يحلل بذلك "أركيولوجيا المعرفة" التحويل داخل التاريخ الذى يُعد فوكو نفسه أقوى ممثليه المعاصرين. إلا أن هذا التحويل يبدو بطيئاً مع استمرار الانقطاعات المعرفية. ويعزو فوكو تردده إلى تردد أساسى فى تصور الفرق بدلاً من الشكل المُطمئن الخاص بالمتطابق؛ وهو يعلق بقوله إن الأمر يبدو وكأننا كنا نخاف من تصور الآخر فى زمن فكرنا^(٣٣). وهنا نواجه الغلبة المستمرة لفلسفة الذات، التى يرى فوكو أنها قُدمت على وجه التحديد لتكون بمثابة "مأوى لسيادة الوعى" فى مواجهة تعدى التغاير. وبذلك يعتمد كل من التاريخ المتصل والذات كل منهما على الآخر^(٣٤). وبدلاً من أن يركز فوكو

تحليلاته على المعرفة المستمدة من تجربة الذات، نجده يبحث ظروف ظهور الذات باعتبارها أساس المعرفة. وهو يقول إنها يسّرت عملية أكثر شراً، في الوقت نفسه الذي كان يفترض فيه على نطاق واسع أنها ذات تدخر الخير للحضارة الإنسانية. وكما كان التاريخ ينطوي على إعطاء المشروعية باعتباره معرفة خاصة بأشكال بعينها من السلطة السياسية، فكذلك مكن إنتاج الذات بواسطة العلوم الإنسانية باعتبارها موضوعاً للمعرفة من وجود شكل جديد من أشكال السيطرة السياسية: "ليس الفرد كياناً سابق الإعطاء تغتنمه ممارسة السلطة. بل إن الفرد بما له من هوية وسمات نتاج علاقة سلطة تمارس على الأجساد"^(٣٥). ويوضح فوكو في "أدب وعاقب" كيفية تشكيل الفرد من خلال تكنولوجيات محددة خاصة بالسلطة. بينما يوضح في "تاريخ الجنوسة" مدى تيسير العلوم الإنسانية، ومن بينها الطب وممارسة التحليل النفسي، امتداد السيطرة إلى ما وراء حدود الجسم في بناء المجالات الداخلية الخاصة بالذاتية والوعي والتجربة^(٣٦). ويقول فوكو إن مجموعة بكاملها من الحركات، تشمل العديد من الماركسيات الأنثروبولوجية، قد تواطأت منذ القرن التاسع عشر مع هذا لكي تحفظ سيادة الذات في مقابل ما قام به ماركس وغيره لنقض المركزية. يدخل في ذلك الوضعية وماركسية لوكاش الهيكلية، والنزعة الإنسانية الماركسية الخاصة بسارتر، وكذلك العديد من نظريات الكليات الثقافية مثل نظرية مدرسة فرانكفورت.

يعنى كذلك الاستغناء عن الذات بالضرورة نهاية استخدام نسق الأيديولوجيا. وفي هذا السياق يعارض كتاب فوكو اللاحق مقال ألتوسير المهم عن أجهزة الدولة الأيديولوجية. وما زال كثيرون ممن يعادون ألتوسير في الوقت الراهن يقرون هذا المقال الذي يقدم نظرية خاصة بالسلطة المؤسسية التي تعتمد على نسق الذات والأيديولوجيا. وينتقد فوكو هذه النظرية، ليس فقط لأنها تقوم على تمييز العلم/اللاعلم الذي يرى أنه مجرد نتاج لتشكيل خطابي بعينه يزعم الوصول إلى الواقعي وليس المشاركة في أية مسائل معرفية خاصة بالحقيقة أو الموضوعية، بل كذلك لأنها تقدم فكرة الأيديولوجيا باعتبارها توطئاً ثانوياً (كما في استجواب ألتوسير) في بناء الداخل/الخارج بين محددات السلطة والذات الفردية. ويرى فوكو أن ميل نظريات الأيديولوجيا إلى حبس نفسها في أنساق التحليل النفسي، حتى مع الأبدى في حالة ألتوسير، يعنى أنها هي نفسها تبدأ في استغلال نفس إجراءات التشخيص *individuation* التي ينبغى عليها تحليلها^(٣٧).

تطرح مسألتا الذات والأيدولوجيا مشكلة ما موقع التصريح الذي يمكن أن يطالب به المؤرخ فيما يتصل بعمله باعتبارها لازمة لهما. وينتقد فوكو على وجه الخصوص الاستيلاء على بنية الإجمال، سواء أكانت ماركسية أم غير ذلك، مادامت توحى بأفضلية المنظر الذي ينتج إجمال المعرفة. وهو يرتاب بالطريقة نفسها في استخدام التاريخ باعتباره إطاراً شاملاً، لأنه يعمل كبنية للسلطة تمكّن من نزع الملكية وسيطرة الماضي طبقاً لمنظور الحاضر وحقيقته. فهي تتغاضى عن حقيقة أن المؤرخ سوف يحدد موضعه كذلك من الناحية التاريخية، وبالتالي لا يمكن أن يكون في موضع يسمح له بإنتاج كلية نهائية، وهو الوضع الجدلي الذي تنبأ به سارتر. ويقول فوكو كما أنه لا يمكن أن تكون هناك نظرية تاريخ عامة، وإنما إجابات محددة لأسئلة محددة تجعل الممارسات الفردية قابلة للفهم، كذلك فإن أقصى ما يتمناه المفكر أن يتسم بالخصوصية وليس بالكلية (الكلية بمعنى افتراض القيم أو الأنساق أو الكليات أو الروايات السردية أو الغائيات المتجاوزة)^(٣٨). ولا يعنى هذا أن المفكر يحتفى بالتالى بالتشتت أو التشظى أو النسبية احتفاءً عديمياً، بل إنه الشخص الذى يطرح، فى مواجهة هذا التشتت ولكن دون الاستسلام لهذه الرغبة الحنينية فى الإجمال، الأسئلة ويشكل المجموعات والاستمراريات للتحليل - وبالتالي للتحويل - بينما يحاول احترام تغايرها. وعلى عكس ما يميل إليه معلقون معينون، يشير هذا إلى لماذا من الواضح أن فوكو يرى، كما يرى ليوتار أو دريدا، أن التشظى الكلى مضاد للإنتاجية - ومستحيل - مثله مثل التركيب الكلى^(٣٩). وتقول جاياترى تشاكرافورتى سبيفاك: "لا يمكن للتوصيفات النظرية إنتاج الكليات. بل إنها تنتج تعميمات مؤقتة وحسب، حتى حين يدرك المنظر أهمية إنتاجها الدائم"^(٤٠). ولن تدعى هذه المقولات بالقطع الحق فى دعاوى المعرفة التى تزعم أنها تعلو فوق الظروف التاريخية التى تُصنع فيها.

٤- التاريخ والحدث

رغم تأكيد فوكو المبرمج programmatic فى "الأركيولوجيا" على التكوين الخطابى باعتباره وسيلة لجعل تلك المعارف التى تُصاغ من خلال مكوناتها المؤسسية قابلة

للفهم، فقد أعرض عن هذا النوع من البحث التاريخي لأنه على قدر كبير من "النظافة والتعقيم من الناحية المفاهيمية"؛ أو بعبارة أخرى غير مهتم إلى حد كبير بالسياسة^(٤١). ولذلك يترك فوكو تحليل المعرفة المطلقة *épistémè* إلى "علم الأنساب" النيتشوي *Nietzschean* الذى يسمح له بمفصلة الصراع فيما يخص التواريخ التفاضلية مع خصوصياتها المفاهيمية وأزمانها، مع الإبقاء على إمكانية صياغة الأهداف والمقاصد:

إنى أسمى علم الأنساب ... شكلاً من أشكال التاريخ يمكنه
تبرير تشكيل المعارف، والخطابات، والمجالات، والأهداف، وغيرها
دون وجوب الإشارة إلى ذات إما متجاوزة فيما يتصل بمجال
الأحداث، أو تنساب داخل تعانثها على طول مسار التاريخ^(٤٢).

يطور علم الأنساب الإمكانية التى طُرحت للنقاش فى "الأركيولوجيا"، وهى أنه فى التاريخ العام يمكن التوفيق بين المعانى المختلفة والأحداث اعتماداً على "ارتباطها بغيرها من الأحداث السابقة أو الآتية، سواء أكانت خطابية أم لا"^(٤٣). وهنا تكمن المشكلة التى يطرحها المؤرخ وتحدد ما الذى يشكل الحدث وما مكانته. ويعنى علم أنساب فوكو أنه يمكنك عن طريق توجيه سؤال أو طرح مشكلة أن تبني عمومية تشكّل عليها الأحداث وترتبها على هيئة مجموعة. ولا يدعى بناء هذه العمومية أنها العمومية الوحيدة الممكنة؛ فالحدث نفسه يمكن أن يعمل بشتى أنواع الطرق داخل مجموعات وزمانيات مختلفة، وهو ما قد يعنى على وجه التحديد أنه لم يعد الحدث نفسه، ذلك أنه سيكون قد شُئت داخل تخلخلاتها المختلفة. وليس من المفترض أن يوحى هذا بأنه لا يمكن القول بأن الأحداث تقع بشكل مباشر فى الواقع، بل إنها حين تشكّل داخل أية مجموعة أو سرد أو تاريخ، فإن المؤرخ يبنّيها بأثر رجعى باعتبارها تلك الأحداث.

إذا كان التاريخ يحاول وضع مفاهيم للحدث وفصله عن محدوديته، فحينئذ يكون فوكو مهتماً، شأنه شأن الكثيرين من معاصريه، باحترام فرديته. ويحاول فوكو فى مقال بعنوان *Theatrum Philosophicum* (1970) كتبه بعد فترة قصيرة من "الأركيولوجيا" تحاشي أحابيل مشكلة العلاقة بين الحدث والكلية، أو علاقة الخاص بالعام، التى شغلت سارتر والتوسير، وذلك بقوله إن الحدث باعتباره حدثاً لا يتشكل إلا

من خلال تكراره في الفكر بصفته "صورة ذهنية" phantasm: "إنه يجعل الحدث لا متناه لكى يكرر نفسه باعتباره كلياً فردياً" (٤٤). وتمثل هذه المقولة، التى يستمدّها فوكو من ديلوز Deleuze ، وإن كان يستعين استعانة معبرة بصياغة سارتر النظرية المقصود بها حل المشكلة نفسها على وجه التحديد، طريقة لتحاشي عدم قابلية علاقة الحدث بالمفهوم للقياس عن طريق السماح لـ "التأكيد الفاصل لكليهما"؛ وبذلك يحل مشكلة أن المفهوم، باعتباره جزءاً من لغة العمومية، سوف يحاكي حتماً فردية الحدث محاكاة ساخرة:

يجعلنا منطق الإدراك logique de sens نتأمل أمرين
أهمتهما الفلسفة لعدة قرون، وهما الحدث (المستوعب داخل
المفهوم الذى حاولنا عبثاً استخراجاً فى شكل حقيقة، أى تأكيد
افتراض ما، وتجربة فعلية، أى شكلية خاصة بالذات، وواقعية،
أى المضمون الإمبريقي للتاريخ) والصورة الذهنية (التى تختزل
باسم الواقع وتوضع على الطرف، أو القطب المرضى، الخاص
بالترتيب المعيارى: الإدراك - الصورة - الذاكرة - الوهم). ومع
ذلك، ما الذى بحاجة إلى الفكر فى هذا القرن، إن لم يكن الحدث
والصورة الذاتية؟ (٤٥)

قد يكون من الصعب رؤية الأمر على هذا القدر من الأهمية. إلا أن إشارة فوكو تدل على المجال الراديكالى الخاص بمثل هذا المشروع المضاد للماهيوية الذى يستغل اعتراف أفلاطون بأنه لا يمكن أن تكون هناك صورة copy جيدة بل كذلك صورة رديئة (phantasma).؛ وهى سمة من سمات صور representations الشعراء الثانوية. وينقض ديلوز أفلاطون بإجازته هذه الصورة المقلدة للصورة الجيدة على أساس أنه لكونها صورة رديئة على وجه التحديد فهى تقضى على التناسب بين الصورة والنموذج، والمظهر والماهية، والحدث والفكرة. وكما أدرك أفلاطون، فإن فى ذلك خطورة، لأن أثره هو خلق الفكرة من موقع الحقيقة الخاص بها. بل إنه بما أن الصورة الرديئة لا يمكنها على وجه التحديد ادعاء أنها لا تستنسخ إلا نفسها، فهى تخلق "الأصل" الخاص بها بأثر رجعى، بحيث تسبق الصورة الأصل فى تكرار مخيف له. ويصف ديكمب بنية متناقضة مشابهة فى كلامه عن "التأجيل الأصيل" originary delay : لا يمكن للحدث الأول أن يكون حدثاً أولاً ما لم يكن الحدث الأوحد. فلا يمكن أن يقال

له حدث أول ما لم يتبعه-ثان، وهو ما يجعله الأول بأثر رجعي؛ وهو ما يعنى أن أوليته تحوم فوقه باعتبارها دلالة دون تعريفه بها^(٤٦). وكهذا فإنه بدلاً من أن تُشكّل الصورة الذهنية الحدث، تحوم فوق سطحه كالسحابة، باعتبارها أثراً للدلالة لا يمكن تطابقه مع أى شىء فى الحدث ذاته. والمثال الأشهر لدى ديلوز عن كيفية حدوث ذلك هو المعركة؛ فهو يسأل "أين المعركة؟"^(٤٧) فما نسميها نحن معركة تتكون من مجموعة كبيرة متغايرة من الأعمال المفردة فى الميدان - القتال وإطلاق النيران وتعمير المدافع وحدث الجروح - التى لا يمثل أى منها "المعركة" ذاتها. ذلك أن "المعركة" تحوم فوق الأعمال المفردة كأنها سحابة معنوية، مميزة عنها ولكنها تشكل فى الوقت ذاته سطحاً لدلالاتها وأثرها، فهى صورة مقلدة توجد الحدث فى اللحظة التى تتطابق فيها اللغة والحدث.

يتعرف فوكو فيما قاله ديلوز عن الأحداث، باعتبارها نماذج مفردة أو نقاط أو كثافات على السطح على استعداد لأن تحقق فى أى شكل أو دلالة بعينها، على إمكانية تطوير فكرته الخاصة بالتاريخ باعتباره سلسلة نسبية. ويعمل علم الأنساب هذا عن طريق تكرار ال(لا) حدث باعتباره حدثاً، داخل الفكر؛ أى داخل بنية مشابهة لـ "الفعل المؤجل" أو "الرجعية" retroactivity عند فرويد^(٤٨). وهو لا يسعى أكثر من سعى الرجعية لتأكيد حقها فى "الواقعى" أو الحقيقة ذاتها. ويفرض فوكو هذا النموذج بتركيزه على إمكانية بناء السلسلة لكى يكرر الانقطاع والاستمرارية الخاصة بالحدث (اللاأصل). وعند فرويد كذلك ليست المسألة هى مجرد السؤال - الذى يركز عليه معظم الاهتمام - الخاص بما إذا كان الحدث وقع "بالفعل" (نسخة جيدة) أو أن الذات المجربة تخيلته لاحقاً (صورة رديئة)، بل هى بالأحرى أنه يكرر باعتباره حدثاً انقطاعياً يحدث صدعاً فى الأشكال العادية من الاستمرارية النفسية، وبذلك يكتسب اهتماماً تحليلياً فى الحاضر^(٤٩). ويمكن للمؤرخين استخدام نفس البنية لكى تصبح كتابة التاريخ ذاتها حدثاً متقطعاً، وبالتالي شكلاً من أشكال التدخل السياسى.

٥- صور فوكو الذهنية

إذا كان فوكو يقترح فلسفة الصور الذهنية أسلوباً ينتج به المؤرخ أثر الحدث ودلالته بينما لا يزال منصفاً لفرديته، فهى تقدم كذلك أسلوب تفكير من خلال بعض

المفارقات التي التي التقينا بها في وضع المفاهيم الإشكالي الخاص بالتاريخ. وقد ظهر التاريخ مراراً منذ سارتر حتى فوكو على أنه مفهوم متناقض، يجمع بين الإجماع ونقض الإجماع، كما أنه ماهيوى وغير ماهيوى^(٥٠). ربما تكون مثل هذه التناقضات منتجة؛ ذلك أن محاولة رفض التاريخانية رفضاً مطلقاً تؤدي إما إلى نزعة شديدة الخصوصية أو إلى عودة خفية للتاريخانية في شكل مختلف. والفهم الذي يعترف بأن التوتر المتعذر حله الذي يعمل في إطار الترسيم التاريخية نفسها هو وحده الذي سيكون في وضع يجعل ادعاءاته المتناقضة منتجة. وقد أوضح فوكو نفسه هذه الإمكانية منذ "نظام الأشياء". فهو يعلق قائلاً:

كلما ازدادت محاولة التاريخ تجاوز تأصله في التاريخية، وكلما كانت مساعيه لبلوغ مجال الكلية، فيما وراء النسبية التاريخية الخاصة بأصله واختياراته، وكلما كان ما يحمله من أمارات ولادته التاريخية أشد وضوحاً، وكلما بدا التاريخ الذي هو نفسه جزء منه أكثر جلاء في ذلك من خلاله ... كان قبوله نسبته أكثر، وكان غوصه في الحركة التي يشاركها ما يرويه أعمق، وحينئذ يكون أكثر ميلاً إلى رشاقة السرد، ويُسْتَت كل المضمون الإيجابي الذي يحصل عليه لنفسه من خلال العلوم الإنسانية(٣٧١).

يصبح التاريخ الاستحالة بين هذين الاختيارين اللذين أحلاهما مر؛ فهو كما يقول ليوتار يتضمن داخل مشروعه نزاعاً لا يمكن قياسه، ومن الممكن وصفه فقط من حيث تنظيمه طبقاً لنسق من التوترات أو النواهي المنطقية، ومن المطالب والقيود. إنها كما يقول دريدا مسألة خاصة ببيان

أن التاريخ مستحيل، ولا معنى له، في الكلية المحدودة، وأنه مستحيل ولا معنى له في الأبدية الإيجابية الفعلية؛ ذلك أن التاريخ يتمسك بالفرق بين الكلية والأبدية^(٥١).

وهكذا فإن التاريخانية أو التواريخ المتباينة تبايناً تاماً هي في حد ذاتها مستحيلات؛ فسوف ينطوى التاريخ دائماً على شكل من أشكال التاريخانية، غير أنها

تاريخانية لا يمكن استدامتها، وعليه فهو (شبه) مفهوم (Quasi) concept - صورة ذهنية - متناقض لا يمكن فيه إنجاز عناصر الإجمال أو الاختلاف أو القضاء عليها تماماً^(٥٢). ويعنى هذا أنه يمكن تنظير التاريخ ليس باعتباره عملية متناقضة، بل على أنه مفهوم يجب أن يُحدث تناقضه مع نفسه: "هذا الاختلاف هو ما يسمى التاريخ"^(٥٣).

قد نتذكر في هذا السياق أن التوسير أيد إعادة مفصلة التواريخ المختلفة داخل كلية لا مركزية، على فرض أن التاريخ لا يمكن أن يبقى بدون هذه المفصلة، بدلاً من مجرد ما كان فوكو يميل إليه في كثير من الأحيان من انتقاد لفكرة التاريخ باعتباره كلية. فهل كان مجرد عدم اتساق من قبله حين رأى أن "تاريخ العلوم" الخاص به لا يزال يقتضى دراسته داخل مفهوم عام للتاريخ، مع أنه يسمح بوجود تواريخ متباينة؟ لقد رأينا الطرق التى يبين بها "نقد" سارتر كيف أن الإجمال لا يصلح بدون حركة من تجاوز الذات، وهى إقحام متكرر للتجاوز الذى يتعدى الكلية التى تعنى حينذاك بشكل متناقض أن الكلية لم تعد كلية. ورغم عرض عجز سارتر إحداث الإجمال الذاتى على أنه فشل، فإن حركة التاريخ التى يصفها يجرى إحداثها إلى حد كبير من خلال كتابته. وهذا التحول لا يمكن تمييزه على الفور عند فوكو، وتشكل فكرته الديلوزية Diluzian الخاصة بالحدث المتخيل محاولة سريعة لإعادة صياغة علاقة الخاص بالعام باعتبارها إحدى مشكلات التاريخ، إلا أنه لم يبذل جهداً كبيراً لتطوير هذا خارج تعريفاته الخاصة بالمنهج النسبى، بينما بدا أن تحوله إلى إشكاليات القوة يقوده إلى متاهة كان من المستحيل فى الواقع أن يخرج نفسه منها.

إلا أن فلسفة الصورة الذهنية قد تساعدنا على إنصاف حدث فوكو نفسه، وإحدى غرائب عمل فوكو هى أنه يبدو وكأن توتراً داخلياً مزقه، فعلى سبيل المثال، وكما يشير بيتر ديوز، نجد أنه بينما يطالب فوكو بشكل من أشكال الموضوعية فى "الأركيولوجيا" من ناحية، ويتحاشى التأويل لمصلحة "إمكانية الفهم" من ناحية أخرى طوال حياته، فهو يميل كذلك إلى إقرار إصرار نيتشه على نهائية التأويل. ويرى ديوز أن هذا الالتباس بشأن الوضع الإبستمولوجى لخطابه علامة خاصة بتأرجح لا يمكن السيطرة عليه. وهو يقول إن "رؤى عمل فوكو المتغيرة تلقى الضوء بقوة على العمليات المتناقضة التى

يعالجها، ولكنها تسقط في الوقت ذاته ضحية لتلك العمليات^(٥٤). غير أن التدمير الذاتى للوضع المعرفى الخاص بعمله هو كذلك سمة من سمات لاكان Lacan وسمات فرويد. ولذلك فإننا قد نتساءل عما إذا كان ظهوره عند فوكو، إضافة إلى كونه نتيجة عدم الكفاء النظرية، لا يشمل الصور المقلدة، أو الصور شديدة السوء، المقصود بها كذلك القضاء على مزاعم السيادة النظرية، وأن تنتج فى نصوصه أثراً سطحية خاصة بنوع التغاير الذى قد نتوقعه من شخص كان يعارض وظيفة "المؤلف" الموحدة. وفيما يتعلق بالتاريخ، يُحدث تأرجح كتابة فوكو استحالة أنية محدوديتها وأبديتها، والصراع الذى لا ينتهى بين التاريخ باعتباره دلالةً والتاريخ بصفته اختلافاً، وبين التاريخ باعتباره غائية وأخروية والتاريخ بصفته الحدث، أى باعتباره محدودية وفنائية. وهنا نواجه مرة أخرى الاعتراف بأنه على المستوى المفاهيمى لا يمكن تبنى فكرة التاريخ أكثر من ذلك، بل من الممكن فقط معالجتها من خلال توتر فى الكتابة ذاتها. وبذلك استعاض عن التعارض بين الكتابة والتاريخ، الذى مكّن النقد من حد خارجى، بالمعارضة داخل ممارسة فوكو الخطابية ذاتها. وبدلاً من وضع الآخر فى مكان آخر داخل الكتابة المتجاوزة transgressive الخاصة بالأدب أو الجنون، يصبح فوكو نفسه شاعر أفلاطون المطرود، ويُحدث فى لغته صورة مقلدة تكميلية لهذين التاريخ. وعن ذلك قال موريس بلانشو: "ألم تقد مبادئه الأكثر تعقيداً من خطابه الرسمى، بصياغاته المذهلة، إلى التفكير؟"^(٥٥)

٦- التاريخ باعتباره قوة

ينحرف فوكو فى عمل لاحق عن إدراكاته الفلسفية الأكثر راديكالية متجهاً إلى تحليل للأنساق الخطابية وما بعد الخطابية للهيمنة والاستغلال، مع تركيز أكثر على مسألة القوة التى تبدو أكثر سياسية. إلا أن هذا التحول قد لا يكون على قدر كبير من الوضوح؛ ذلك أن تفاعل القوة والمقاومة، الذى يحاكي التلوّث والتحول المتبادل الخاص بنزعة الموت ومبدأ اللذة عند فرويد، يعمل كذلك كصورة مقلدة لمناورات فوكو المتأرجحة التى تستعصى على الفهم الخاصة بصياغاته للتاريخ. ومع أن فوكو كان يميل إلى

الإشارة إلى أنه يعتبر بأثر رجعي أن عمله كله كان عن القوة، يبدو ممكناً بنفس القدر تقريباً أن تحليلاته للقوة تشكل تأملاً مستمراً في الصورة الذهنية. ومع أن فكرة فوكو عن القوة ليست بحال من الأحوال نظرية عامة، فهي تعيد صياغة مشكلة الأداة والحتمية التي شغلت سارتر وآخرين كثيرين غيره بالتركيز على إمكانية جعل إستراتيجيات عمليات القوة المحلية وتكتيكاتها قابلة للفهم دون الاعتماد على جدل الأيديولوجيا ووعي الذوات، أو على لازمتها التي هي افتراض أن القوة تعمل بطريقة كونية ومتجانسة. ومن المحتّم أن غياب نسق الوعي يحد من دور الذوات الفردية وبالتالي دور الفعل والمقاومة الفردية كنتيجة لأفعال إرادية بعينها. وإذا كان ذلك يسبب مشكلات للبعض، فإن شك فوكو فيما يخص الميل إلى تضخيم أثر الفعل الفردي يمكن أن يكون مساوياً فقط لموقف ماركسيات كثيرة المقاومة والثورة فيها ليستا ميزة الفرد في حد ذاته، بل ميزة الفعل الطبقي الجمعي. وقد يتذكر من ينسون مزايا التضامن كي يحتجون على التقليل من شأن الأداة الفردية أن المفكرين هم الذين كانوا أكثر ميلاً لتضخيم أهمية الأفراد - المفكرون على وجه الخصوص - بنفس الدرجة التي تقترح بها نظرياتهم أنساقاً كلية وتطالب بأثار كلية. بل إن التركيز الحصري على "المقاومة" باعتبارها نسقاً سياسياً هو نفسه عرضة للشك^(٥٦).

وكما هو الحال بالنسبة لتاريخ فوكو النسبي، فإن تأملاته الخاصة بالقوة لا تخلو هي نفسها من المشكلات، إلا أن ربود الأفعال تجاهها يمكن أن تكون متعجلة في الرفض، لأنه من المفترض غالباً أنها مقترحة باعتبارها نظرية عامة. فعلى سبيل المثال، بعد "تاريخ الجنوسة" فُسّر الكثير من تحليل فوكو للقوة باعتباره بارانونياً مُجْملَةً^(٥٧). إلا أن التحليلات التي في ذلك الكتاب الخاصة، على سبيل المثال، بالتحول من كشك الاعتراف الكاثوليكي إلى أريكة التحليل النفسي التقليدية، كلها محددة تحديداً ثقافياً وتاريخياً، ولا بد من وضع ملاحظات فوكو عنها في نفس المنظور. وعلى أية حال فإنه إذا كان "النسق" مصمماً حقاً على شكل السيطرة المُجْملَة الذي يمكن تطبيقاً لما يقوله تحليل فوكو النفسي، على سبيل المثال، فإن الأمر يستحق منا أن نتذكر أن التحليل النفسي لم تتبناه الدولة نفسها قط، وأن أنشطته تظل مقصورة على بضعة أحياء شديدة المحدودية في عدد قليل من المدن المزدهرة في أنحاء العالم^(٥٨). وبالمثل فإن من

يدعون أن فوكو يزيل إمكانية المقاومة نفسها لم يفهموا لب الموضوع؛ ذلك أن كل ما يحط من شأنه هو نظرية المقاومة التي تتمحور حول الذات الفردية باعتبارها الفاعل الأعلى. وهو يقول إن التركيز بهذه الطريقة يهمل الأشكال والتكنولوجيات العلمية التي تعمل القوة من خلالها. وتفترض كذلك المطالبة بنوع تقابلي تقابلية صريحة من المقاومة أن الذوات يمكنها المقاومة من موقع خارج عمليات القوة، طبقاً لنموذج الداخل/الخارج المسيطر الخاص بالسياسة التقليدية. وهذا هو السياق الذي نضع فيه اعتراف فوكو بعد نقد دريدا بأنه لم يعد بمقدوره التسليم بأن الجنون والآخر خارجيان، وأكد بعده أن الآخر داخلي دائماً كذلك. وهو يصيغ بُنى القوى بنفس الطريقة تماماً على وجه التقريب، لكي تُدرَك قوى الهيمنة والمقاومة داخل كل منها، بطريقة غامضة. وقد يظل بالطبع يُشرع في أعمال المقاومة من خلال أعمال الإرادة الفردية، غير أن سارتر لا يرى أن هناك ما يضمن إنتاجها للآثار المقصودة. ولا يعنى إدراك هذه البنية أن التدخل الإستراتيجي إما أن يكون بلا طائل أو مستحيلًا. غير أن هذا لا يعنى أن تحليل كيفية عمل المقاومة في الواقع، وما هي الظروف التي تنجح أو تفشل فيها، بحاجة إلى نموذج شامل أكثر تعقيداً.

وهكذا فإن كلام فوكو الخاص بالقوة صعب إلى درجة أنه يقول إن ممارسة القوة ومقاومتها تعملان داخل علاقة انقطاعية وليست جدلية فيما بينهما، مما يوحي بأن "نقاط المقاومة موجودة في كل مكان داخل شبكة القوة"^(٥٩). وحيثما توجد قوة تكون هناك مقاومة. وعلى العكس مما هو مفترض في كثير من الأحيان، نجد أن غياب المقاومة هو المستحيل. فالمقاومة عملية ذات اتجاهين. وكما أن ممارسة القوة متغيرة، فإن المقاومة كذلك. ورأى فوكو فقط أنه "ليس هناك مركز واحد للرفض العظيم، وليست هناك روح متمردة، هي مصدر كل أعمال التمرد، أو قانون صرف خاص بالثوري"^(٤٠). ولا تعمل المقاومة خارج القوة، كما أنه ليس من الضروري أن تنتج بطريقة معارضة؛ إنها متداخلة فيها، وهي المصطلح غير المنتظم الذي يحدث فيها اضطراباً باستمرار، ويرتد إليها، ويمكن في بعض الأحيان التحكم فيه من أجل تقطيعها بالكامل:

**تماماً مثلما أن شبكة علاقات القوة تنتهي بتشكيل شبكة
عنكبوتية كثيفة تمر من خلال الأجهزة والمؤسسات، نون تحديد**

موقعها تحديداً دقيقاً داخلها، فكذلك يعبر حشد نقاط المقاومة
التدرجات الطبقيّة الاجتماعيّة والوحدات الفرديّة. وما من شك في
أنّ التنظيم الإستراتيجي لنقاط المقاومة هذه هو ما يجعل الثورة
ممكّنة، وهو ما يشبه إلى حد ما الطريقة التي تعتمد بها الدولة
على الدمج المؤسسي لعلاقات القوة^(١١).

هذه هي الطريقة التي يمكن بها لفوكو العودة إلى إمكانيّة القيام بعمل تاريخي
ذو قوة سياسيّة من خلال فكرته الخاصّة بعلم الأنساب، وهو ما يعني كما يقول "أنّ
أبدأ تحليلي من السؤال المطروح في الحاضر"^(١٢). ويمكنّ السؤال من الاستخدام
التكتيكي للمعرفة التاريخيّة في الأوضاع السياسيّة المعاصرة التي تقتضي طرح
السؤال الذي يبدأ به علم الأنساب^(١٣). وتركز هذه السياسة على المحلي أو الخاص
دون افتراض أنهما يشكلان نقطة الانطلاق بالنسبة للهيمنة الكونيّة التي سوف
تضمهما. ولا يهدف فوكو إلى إنتاج سياسة أكثر من التاريخ. وهذا هو العامل الذي
مكّن، ربما أكثر من غيره، من الاستخدام النقدي لتحليلات فوكو في مناطق تحليل
منفصلة. ومن المفارقة أن "نظرية" فوكو الأكثر إشكاليّة ولدت العمل التاريخي الأكثر
نجاحاً وتدقيقاً في استقصائه بين أتباعه.

خاتمة: التاريخانيّة الجديدة

تؤدي علاقة سياسة فوكو بالتاريخ إلى مسألة الاستفادة التكتيكيّة من فوكو نفسه
في أشكال النقد الحاليّة. وإضافة إلى استفادة المؤرخين وعلماء الاجتماع منه استفادة
موسعة، فهو يرتبط كذلك بتلك الحركات المعروفة باسم "التاريخانيّة الجديدة" New his-
toricism و"الماديّة الثقافيّة" cultural materialism^(١٤). وتتصل التاريخانيّة الجديدة
اتصالاً وثيقاً بفوكو، بينما تدين الماديّة الثقافيّة بالولاء لريموند ويليامز Raymond Williams.
والواقع أنها ليست إلا طريقة لوصف الماركسيين السابقين البريطانيين. وتهتم
التاريخانيّة الجديدة أكثر ما تهتم بأواخر ما كتب فوكو، وخاصّة بصور القوة وآلياتها،
وهي الوسائل التي يمكن من خلالها بيان أن الأعمال الثقافيّة ليست عواكس سلبية

لتاريخ زمنها وإنما منتجة إيجابية له. ويعمل هذا الرسم للعلاقات الشائعة بين الجمالي وغيره من أشكال الإنتاج كأحسن ما يكون في تلك الفترات التاريخية، مثل عصر النهضة، حيث لم يكن هناك مفهوم حديث للأدب، مما يسمح بالتالي برسم خريطة للنصوص الأدبية على خلفية الخطابات السياسية وغيرها من الخطابات التي شكلت جزءاً منها. وتؤكد التاريخانية الجديدة على أن الطرق التي تكون بها بعض الشعائر والممارسات، مثل الملكية، بالمثل جزءاً من عمليات القوة وتصويرها؛ سواء أكانت في قطع رقبة، أم في حفلة تنكرية، أم في إحدى القصائد. ويمكنها في الوقت نفسه الكشف عن الطرق المعقدة التي تنتج بها أشكال القوة هذه أشكال المقاومة الخاصة بها. وكما يبين بعض النقاد مثل ستيفن جرينبلات Stephen Greenblatt، ليست هناك عمليات قابلة للفصل وإنما آثار أنية للقوة^(٦٥). وكثيراً ما يبدو أن إيضاح هذا المنطق المزدوج الذي يعمل على المستوى النصي على صلة وثيقة إلى حد كبير بالتحليل التفكيكي؛ فبنفس الطريقة التي يمكن أن يقال بها إن دريدا أو دومان de Man يفكك القراءات السائدة التي لها قوة ارتكاز مؤسسية، يغير التاريخانيون الجدد فهمنا للروايات التاريخية المؤسسة.

إلا أن التركيز التاريخي نفسه يطرح مشكلة القوة والاحتواء بطريقة أكثر مباشرة توضح بعض العضلات التي تنبع من تاريخ فوكو النسبي. والمشكلة الواقعية، كما يبين جرينبلات، هي ما المكانة التي يمكن منحها لنسق التدمير أو المقاومة: ما الوضع التاريخي للعناصر "التدميرية" الخاصة بنص من النصوص؟ وإذا كان بالإمكان بيان أن عملية بناء المعرفة تعمل ضد مصلحتها، فإن هذا يمكن أن يحدث الأثر المطلوب لأن أفكار النظام السائد ليست مهددة في واقع الأمر من البدائل التي قد تبدو لنا راديكالية في الوقت الراهن، إذا ما استرجعنا الأمر. وكما يعترف الماديون الثقافيون، فإن الأفكار التدميرية لا تكون تدميرية إلى أن تصبح ممارسة^(٦٦). فهل يمكن بيان أنه كانت لها آثار تاريخية؟ من وجهة نظر السياسة الراديكالية تكون مهمة الناقد هي بيان الطرق التي يمكن بها توضيح أن هذه التدميرات أفضت إلى حالات بعينها من التغيير. وفي المقابل، وكما يقول جرينبلات، قد لا تكون أفكار عصر النهضة التي قد تكون تدميرية الآن يجرى تجاهلها لمصلحة الأفكار "الراديكالية" التي تبدو صدى لأفكارنا^(٦٧).

تسير الجماعتان على خطى فوكو إلى حد أنهما لا تقترحان ولا تستغلان نظرية عامة للتاريخ في حد ذاته، إلا أنهما تميلان وحسب على العكس من فوكو إلى تأجيل المشكلة لتحاشي مصاعبها النظرية. وهكذا فإنه رغم الصدى اللوكاشي Lukácsian الموجود في اسم التاريخانية الجديدة، فهي تتخلى عن فكرة التاريخ باعتباره خلفية مقروءة للنصوص الأدبية، وتتخلى كذلك عن اعتماد الماركسية على الصورة المنعكسة في سعيها لإعادة مساوقة النصوص الأدبية بطريقة أكثر مباشرة مع أشكال الإنتاج الاجتماعي الأخرى. ومن جانبهم، سارع الماديون الثقافيون البريطانيون باتخاذ اسم يزيل بطريقة دبلوماسية الإشارة إلى الماركسية في حد ذاتها. بل إنه في سياق النقاش الدائر حالياً بشأن التاريخ، من المهم إلى حد كبير أن "المادية التاريخية" التقليدية قد جرى التخلص منها لمصلحة "المادية الثقافية" الأنثروبولوجية. فالماديون الثقافيون يتخلون عن الاستخدام الماركسي التقليدي للتاريخ باعتباره أساساً للحقيقة لمصلحة الإتيان بالتاريخ إلى الوقت الراهن كي يتدخل في نصهم السياسي المؤسسي والأكاديمي. وفي هذه الحالة يصبح أمراً خاصاً بمقاومة القوة المؤسسية، أى تلك القراءات النقدية التي ادعت مؤخراً أن لها الهيمنة الثقافية، أكثر منه مسألة تتعلق بمعالجة المشكلات السياسية المعاصرة، ومسألة خاصة بتوفير روايات بديلة تصر على التغير والمقاومة في النصوص التاريخية. إذن فقد جرى تطابق، تصريحاً أو تلميحاً، مع أشكال الكفاح السياسي المناظرة في زمننا هذا. بعبارة أخرى، بينما كان مؤرخ الأمس يبحث عن تاريخ الطبقة العاملة المقهورة، يبحث مؤرخ اليوم عن الجماعات المهمشة، وهؤلاء الذين تعدوا على المعايير الاجتماعية. ويصبح كونهم تدميريين بالفعل أم لا غير ذي صلة بالموضوع، إلى حد أنه بالإمكان استعادتهم في الوقت الراهن لتوفير إمكانية ذات علاقة بسياسة معاصرة، أى من القرن العشرين. وحتى هذا الحد قد نقول إن الماديين الثقافيين يعيدون تأكيد شكل نظرية الصورة المنعكسة، حيث أصبح التاريخ مرآة استعويض فيها بالأولويات السياسية المعاصرة عن الأساس المؤكد السابق للتحليل الماركسي.

يميل الماديون الثقافيون إلى فصل الاختلافات المتناقضة مع نفسها التي يعزلها التاريخانيون الجدد داخل نموذج إرشادي سياسي أكثر تقليدية خاص بالطبقات

المتعارضة، وبالهيمنة، وبالتدمير. وبالمثل، فإنه رغم الاستعانة بفوكو في كثير من الأحيان، فإن هناك اتجاهًا واضحًا نحو الاستمرار في استغلال الأنساق النظرية على أنها الأيديولوجيا والوعى والذات. وهنا يكون من المفيد تذكر شك فوكو فيما يتعلق بـ"السهولة الخطيرة" التي يفترض بها السياسة على عجل المواقف التي توفر الضمانات الفكرية وليس التحليلات المحددة الخاصة بعلاقات أو تكوينات بعينها. وهو يرد بنفس الطريقة على القياسات والتقابلات السياسية وعلى الصلات المتسارعة مع الممارسات السياسية الحالية^(٦٨). وقد ظل فوكو نفسه حتى النهاية يشك في أية "سياسة تقدمية" إذا كان ذلك يعنى أنها مستمرة في الاتصال بدلالة أو أصل (خفى) أو بالذات. غير أنه إذا كان الماديون الثقافيون، على عكس التاريخانيين الجدد الأشد حساسية، يتجاهلون فرحين بالنتائج النظرية لعمل فوكو من أجل الكثير من المفاهيم الماركسية، فهم من ناحية أخرى أقرب إليه، ماداموا يوضحون في عملهم أولوياتهم والتزاماتهم السياسية. ومع ذلك فالأمر يستحق تذكر أن فوكو لا يبدأ أبداً بالسياسي، بل إنه يبدأ بمشكلة معاصرة ثم يعالج مسائل خاصة بالسياسة تدور حولها. وهو يقول إنه لا يجب قياس العمل الفكرى دائماً بالغايات السياسية الفورية، بل إن السؤال الذى يجب توجيهه هو ما المشروع الذى يتولى تنفيذه، وما هى المشكلة التى يحلها؟ وينبغى أن يكون ممكناً على الدوام بالنسبة للمفكر تبرير الأسس التى جرى عليها تشكيل أى نشاط بعينه وبيان تلك الأسس. وفى الوقت ذاته فإنه من السهل جداً إدانة أشكال بعينها من العمل بأنها لا تنطوى على أهمية سياسية لمجرد أنها تتطابق مع نموذج إرشادى معين خاص بالفاعلية السياسية الفورية. ويمكن للتدخلات السياسية كذلك أن تعمل طبقاً لمقاييس زمنية مختلفة. ولكن إذا كان الماديون الثقافيون يميلون إلى جعل السياسية وليس المشكلة نقطة انطلاق بحثهم، فهم يؤكدون نشر المعارف المتخصصة خدمةً للكفاح السياسى الشعبى الخاص بالوقت الراهن. ويوحى هذا بأنه وثيق الصلة بفكرة فوكو الخاصة بعلم الأنساب الذى يتجاهله تاريخانيون جدد أكاديميون أكثر صرامة تظل سياسيتهم مخفية بصورة أشد حرصاً.

الهوامش

- 1 Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 16, 324. Althusser invokes Foucault again at 44-5, 103, and discusses his debt to him at 323~.
- 2 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Cohn Gordon, trans. Cohn Gordon *et al.* (New York: Pantheon Books, 1980), 49-50.
- 3 Althusser, *Reading Capital* 44. Foucault discusses his relation to Bachelard, Canguilhem and Althusser in the Introduction to *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith (London: Tavistock Publications, 1972), 4-5.
- 4 Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Paris: Hachette, 1952), and *The Normal and the Pathological*, trans. C.R. Fawcett, (Dordrecht: Kluwer, 1978). The distinction set out here between Althusser and Foucault with regard to Bachelard and Canguilhem underplays Althusser's own stress on institutional factors, particularly in his later works. He himself commented that 'my debt to Canguilhem is incalculable' (Althusser's italics) (*Reading Capital*, 323), while Foucault observed 'take away Canguilhem and you can no longer understand much of Althusser' ('Georges Canguilhem: Philosopher of Error', *Ideology and Consciousness* 7 [1980], 51).
- 5 Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris: Vrin, 1968).
- 6 Foucault, 'Georges Canguilhem', 55-7, citing Canguilhem. *Ideologie et rationalite dans l'histoire des sciences de la vie: Nouvelles etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris: Vrin, 1977), 11-20.
- 7 Mark Poster, *Foucault, Marxism and History. Mode of Production versus Mode of Information* (Cambridge: Polity Press, 1984), 1-3. For a more measured assessment of Foucault's relation to Marxism, see Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).
- 8 Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Richard Howard (New York: Random House, 1965), *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, trans. anonymous (London: Tavistock Publications, 1970), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (London: Allen Lane, 1977), *The History of Sexuality. Volume One: An Introduction*, trans. Robert Hurley (London: Allen Lane, 1979), *Volume Two: The Use of Pleasure*, trans. Robert Hurley (London: Viking, 1986), *Volume Three: The Care of the Self*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1987). A full

- bibliography for Foucault up to 1982 is available in Michael Clark's *Michel Foucault, An Annotated Bibliography: Tool Kit for a New Age* (New York: Garland, 1983). Of the many critical accounts of Foucault, Mark Cousins and Athar Hussain's *Michel Foucault* (London: Macmillan, 1984) is particularly useful.
- 9 Foucault, 'Politics and the Study of Discourse', *Ideology and Consciousness* 3 (1978), 24.
 - 10 Foucault, *Mental Illness and Psychology*, trans. Alan Sheridan (New York: Harper and Row, 1976), 76.
 - 11 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 31~3. Foucault's reply, appended to the second edition (1972) of his *Histoire de la folie* (Paris: Plon, 1961), is translated as 'My Body, This Paper, This Fire' in *Oxford Literary Review* 4:1(1979), 9-28.
 - 12 Derrida, *Writing and Difference*, 36.
 - 13 David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida* (New York: Methuen, 1987), 77. It will be clear from this account that I do not agree with Carroll that this kind of self-reflexivity as critique extends throughout Foucault's work.
 - 14 *The Order of Things*, xv; for the repudiation of the argument of *Madness and Civilization*, see *The Archaeology of Knowledge*, 47.
 - 15 *Power/Knowledge*, 118-9.
 - 16 In *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), Reinhart Koselleck argues that this kind of shift came with the end of the Holy Roman Empire which had, until its dissolution, preserved all history as an eschatology. He adds: 'Bodin here played a role as historian which was as pathbreaking as his foundation of the concept of sovereignty. In separating out sacral, human, and natural history, Bodin transformed the question of the End of the World into a problem of astronomical and mathematical calculation' (10).
 - 17 Foucault's position on the relation of Western humanism to colonialism would no doubt be similar to that outlined in his discussion of the relation of ethnography to colonialism in *The Order of Things* (376-7); for the argument that that book amounts to an ethnology of Western culture, see Axel Honneth and Hans Jonas, *Social Action and Human Nature*, trans. Raymond Meyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 131. Edward Said, on the other hand, criticizes Foucault on the ground of Eurocentrism in 'Foucault and the Imagination of Power', in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), 149-55, as does Gayatri Chakravorty Spivak in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1987), 201, 209-10.
 - 18 Foucault argues that, in any case, the distinction between science and non-science is itself primarily based on a discursive difference. See below Chapter 6.
 - 19 *The Order of Things*, 373-86.
 - 20 Foucault explains as follows: 'What I mean by the term is an *a priori* that is not a

- condition of validity for judgements, but a condition of reality for statements'. The *a priori* are historical rather than transcendental because they are not applicable to all knowledges. More simply, they amount to a 'group of rules that characterize a discursive practice' (*Archaeology of Knowledge*, 127). The term does not survive the *Archaeology*.
- 21 'Foreword to the English Edition', *The Order of Things*, xi; Sartre, 'Replies to Structuralism', *Telos* 9 (1971), 110. Foucault's comments on Sartre can be found in Paolo Caruso, 'Conversazione con Michel Foucault', in *Conversazioni con Claude Levi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan* (Milan: Mursia, 1969), 109, and in Jean-Pierre El Kabbach, 'Foucault repond a' Sartre', *La Quinzaine Litteraire* 46 (1968), 2~2.
 - 22 Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988), 100.
 - 23 Derrida, *Writing and Difference*, 94.
 - 24 'Politics and the Study of Discourse', 11-13.
 - 25 See, for example, Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as Socially Symbolic Act* (London: Methuen, 1981), 2~7; for Foucault's denial that he employs the categories of cultural totalities, see *Archaeology of Knowledge*, 15.
 - 26 'Politics and the Study of Discourse', 10; the phrase, 'cluster of transformations' is used by Foucault on page 25. Foucault's description of the *episteme* as a space of dispersion comes close to Althusser's description of the decentred structure of relative autonomy in *Reading Capital*, 99-100 (discussed in Chapter 3).
 - 27 'My aim is to uncover the principles and consequences of an autochthonous transformation that is taking place in the field of historical knowledge' (*Archaeology of Knowledge*, 15).
 - 28 'Politics and the Study of Discourse', 19.
 - 29 *Archaeology of Knowledge*, ~7.
 - 30 A tendency discernible, for example, in Dominick LaCapra's 'Rethinking Intellectual History and Reading Texts' in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan eds, *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 47-85, and *History and Criticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), and in Clifford Geertz and James Clifford's 'interpretive anthropology' (Clifford Geertz, *The interpretation of Cultures* [New York: Basic Books, 1973], James Clifford, 'On Ethnographic Authority', in *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988], 21-54, 'Introduction: Partial Truths', in *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, eds James Clifford and George E. Marcus [Berkeley: California University Press, 1986], 1-26). *The Archaeology of Knowledge* marks a significant change from Foucault's earlier attitude to interpretation, as set out, for example in 'Nietzsche, Freud, Marx' in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*,

- Philosophie VI (Paris: Minuit, 1967), 183-92. For a discussion of this characteristic of Foucault's work, see section V of this Chapter.
- 31 *Archaeology of Knowledge*, 11. Any response to Foucault that takes the form of advocating a return to a historicism of whatever kind merely amounts to an identification with the earlier historical mode rather than constituting an answer to his argument for an epistemic shift. It is perhaps significant that nine years later, in 'Georges Canguilhem', Foucault ascribes the beginnings of this shift to Husserl, while he redefines the epistemic difference as a heterogeneity (52), two more examples of the kind of vacillation discussed at the end of Section V.
 - 32 For an excellent discussion of the question of history and relativism, see Cousins and Hussain, *Michel Foucault*, 259-60.
 - 33 *Archaeology of Knowledge*, 12.
 - 34 Foucault describes their interdependence as follows: 'Continuous history is the indispensable correlative of the founding function of the subject: the guarantee that everything that has eluded him may be restored to him; the certainty that time will disperse nothing without restoring it in a reconstituted unity; the promise that one day the subject - in the form of historical consciousness - will once again be able to appropriate, to bring back under his sway, all those things that are kept at a distance by difference, and find in them what might be called his abode. Making historical analysis the discourse of the continuous and making human consciousness the original subject of all historical development and all action are the two sides of the same system of thought' (*Archaeology of Knowledge*, 12).
 - 35 *Power/Knowledge*, 73~. This does not of course mean that individuals as such did not exist before, but simply that they had not been constituted as objects for knowledge or political analysis. For further discussion of 'the individual' as artefact see *Discipline and Punish*, 189-94.
 - 36 *Discipline and Punish*, 187-94.
 - 37 *Discipline and Punish*, 193~; *Power/Knowledge*, 102.
 - 38 *Power/Knowledge*, 126-33.
 - 39 For an analysis of this problem in the work of Edward Said, see Chapter 7.
 - 40 Spivak, *In Other Worlds*, 208.
 - 41 *Power/Knowledge*, 64.
 - 42 *Power/Knowledge*, 117.
 - 43 'Politics and the Study of Discourse', 14.
 - 44 Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 178.
 - 45 *Language, Counter-Memory, Practice*, 180, discussing Gilles Deleuze, *Difference et repetition* (Paris: Presses universitaires de France, 1969), and *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969). Foucault's interest in 'the event' has largely been ignored by his

- commentators. Two exceptions are Charles C. Lemert and Garth Gillan, *Michel Foucault: Social Theory as Transgression* (New York: Columbia University Press, 1982), and, as might be expected, Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 1986). For an excellent account of Deleuze's anti-platonism see Jean-Jacques Lecercle, *Philosophy Through the Looking-Glass: Language, Nonsense, Desire* (London: Hutchinson, 1985), 9-101, and also Ronald Bogue's recent *Deleuze and Guattari* (London: Routledge, 1989); on 'the event', with reference to Lyotard, see Geoffrey Bennington, *Lyotard: Writing the Event* (Manchester: Manchester University Press, 1988), and, with some reference to Foucault (and many others), Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law* (Oxford: Blackwell, 1984).
- 46 Descombes continues: 'Consequently, the second is not that which merely arrives, like a latecomer, *after* the first, but that which permits the first to be the first. The first cannot be the first unaided, by its own properties alone: the second, with all the force of its delay, must come to the assistance of the first. It is through the second that the first is first. The "second time" thus has priority of a kind over the "first time": it is present from the first time onwards as the prerequisite of the first's priority without itself being a more primitive "first time", of course; it follows that the "first time" is in reality the "third time" (*Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J.M. Harding [Cambridge: Cambridge University Press, 1980], 145).
- 47 Deleuze, *Logique du sens*, 122. From this account it should be clear the extent to which the basis of Foucault's genealogy differs from Popper's famous dictum that 'the historian does not recognize that it is we who select and order the facts of history' (*The Open Society and Its Enemies*, 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1966], 11,269). For similar reasons, we would also disagree with Paul Veyne's characterization of Foucault as a nominalist ('Foucault revolutionne l'histoire' in *Comment on écrit l'histoire* [Paris: Seuil, 1979], 20142).
- 48 Freud's concept of deferred action, *Nachträglichkeit*, is employed most frequently in the analysis of the Wolf Man, but never elaborated formally as a concept; for a brief account see J.Laplanche and J.-B. Pontalis, *The language of Psychoanalysis*, trans. Donald Nicholson-Smith (London: Hogarth Press, 1973), 111-14. As Laplanche and Pontalis note, the credit for drawing attention to the importance of *nachträglichkeit* must go to Lacan; for his distinction between history, memory, and remembering (*remémoration*) see *The Seminar of Jacques Lacan. Book I: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of psychoanalysis, 1953-1955*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Sylvana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 185. Compare Fredric Jameson's discussion of repetition in 'Reification and Utopia in Mass Culture' (*Social Text* 1 [1979], 13-7).
- 49 Jeffrey Masson, *Freud: The Assault on Truth - Freud's Suppression of Seduction*

Theory (London: Faber, 1984).

- 50 cf. the discussion of the ghostly persistence of essentialism in the work of Gayatri Chakravorty Spivak in Chapter 9.
- 51 He continues: 'A *~stem* is neither finite nor infinite. A structural totality escapes this alternative in its functioning. It escapes the archaeological and the escha-tological, and inscribes them in itself' (Derrida, *Writing and Différance*, 123).
- 52 From this perspective, Althusser's symptomatic reading of Marx's account of history results from a recognition of the contradictions which it contains; but rather than seeing this as an effect of the impossibility of the concept of history itself, Althusser aims to provide Marx's texts with the full speech that he claims they are unable to articulate:

In an epistemological and critical we cannot but hear behind the preferred word to 'the silence it conceals, see the blank of suspended rigour, scarcely the time of a lightning-flash in the darkness of the text; correlatively, we cannot but hear behind this discourse which seems continuous but is really interrupted and governed by the threatened irruption of a repressive discourse, the silent voice of the real discourse, we cannot but restore its text' in order to re-establish its profound continuity. It is here that the identification of the precise points of weakness in Marx's rigour is the same thing as the recognition of that rigour: it is his rigour that shows us its weaknesses; and in the brief moment of his temporary silence we are simply returning to him the speech that is his own. (*Reading Capital* 1434)

- 53 Derrida, *Writing and Différance*, 116.
- 54 Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987), 234.
- 55 Maurice Blanchot, 'Foucault as I Imagine Him', in *Foucault/Blanchot*, trans. Jeffrey Mehlman (New York: Zone Books, 1987), 76.
- 56 On the limitations of resistance as a political category, see the discussion by Paul Hirst in *Marxism and Historical Writing* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 1434. The best analyses of power in Foucault include Cousins and Hussain, *Michel Foucault*, 243-47, and Jeff Minson, 'Strategies for Socialists? Foucault's Conception of Power', in Mike Gane, ed., *Towards a Critique of Foucault* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), 106-48. Among recent discussions of power since Foucault, see in particular Barry Barnes' *The Nature of Power* (Cambridge: Polity Press, 1988).
- 57 e.g. Jameson, *The Political Unconscious*, 92.
- 58 On the other hand see Derrida's arguments in 'Geopsychanalyse 'and the rest of the world'', in *Psyche: Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), 327-52. For a

consideration of Foucault's changing attitudes to psychoanalysis, see John Forrester, 'Michel Foucault and the History of Psychoanalysis', in *History of Science* 18 (1980), 286-301.

59 *History of Sexuality, Volume One*, 95.

60 *History of Sexuality, Volume One*, 95-6.

61 *History of Sexuality, Volume One*, 96.

62 *Politics, Philosophy, Culture*. 262.

63 Cousins and Hussain, on the other hand, point to the 'strategic limitations' of genealogy 'as a weapon of critique' (*Michel Foucault* 265), on the grounds that although it may disrupt accepted truisms and refusals to come to terms with specific histories, it cannot stand in for the 'direct assessment' of theory as such. It is interesting, however, that this argument employs the very concept of 'critique' which had been dismissed two pages earlier (262-3). Nevertheless, it is for the same reason that if Foucault's work has political significance, it does not offer a politics as such. That was not its function, a point which he argued emphatically:

I have never tried to analyse anything whatsoever from the point of view of politics, but always to ask politics what it had to say about the problems with which it was confronted. I question it about the positions it takes and the reasons it gives for this; I don't ask it to determine the theory of what I do. I am neither an adversary nor a partisan of Marxism; I question it about what it has to say about experiences that ask questions of it ('Polemics, Politics, and Problematizations. An Interview with Michel Foucault', in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow [Harmondsworth: Penguin, 1986], 385).

In this respect we can recall his insistence that the intellectual's role does not consist in telling people what to do (*Politics, Philosophy, Culture*, 265). On intellectuals cf. the argument of Lyotard in 'La Place de l'aliénation dans le retournement marxiste', *Dérive à partir de Marx et Freud* (Paris: Union générale d'éditions, 1973), 78-166, and 'Tombeau de l'intellectuel', in *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (Paris: Galilée, 1984), 9-22.

64 We shall be discussing Williams' 'Cultural Materialism' at greater length elsewhere. 'New Historicism' may be said to have begun with Stephen Greenblatt's *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: Chicago University Press, 1980); accounts of the movement include Stephen Greenblatt, Introduction to 'The Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance', *Genre* 15:1-2 (1982), 3~; Jonathan Goldberg, 'The Politics of Renaissance Literature: A Review Essay', *English Literary History* 49 (1982), 514~2; Jean E. Howard, 'The New Historicism in Renaissance Studies', *English Literary Renaissance* 16 (1986), 13~3; Louis Montrose, 'Renaissance Literary Studies and the Subject of History', *English Literary*

Renaissance 16 (1986), 5-12. Two recent volumes on New Historicism appeared too late for consideration here: H. Aram Veeser, ed., *The New Historicism*, (London: Routledge, 1989), and Marjorie Levinson, Marilyn Butler, Jerome McGann, and Paul Hamilton, *Rethinking Historicism: Critical Readings in Romantic History* (Oxford: Blackwell, 1989).

- 65 Stephen Greenblatt, 'Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion', *Glyph* 8, ed. Walter Benn Michaels (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), 48.
- 66 Jonathan Dollimore, 'Introduction: Shakespeare, Cultural Materialism and the New Historicism', in *Political Shakespeare*, eds Jonathan Dollimore and Alan Sinfield (Manchester: Manchester University Press, 1985), 13.
- 67 Greenblatt, 'Invisible Bullets', 52.
- 68 Foucault, 'Politics and the Study of Discourse', 21-2.

الفصل السادس

غارة جيمسون

يراودنى شعور بأننى أحد الماركسيين القلائل الباقين

فردريك جيمسون^(١)

يقطع توالى النقد الماركسى وغيره من نقد التاريخانية، الذى انتهى بطرح إشكاليات حول وضع التاريخ والماركسية ذاتها، بعض المسافة فى اتجاه تبرير ضالة حجم النظرية الأدبية الماركسية فى العشرين سنة الماضية. وكان الاستثناء فى العالم الناطق بالإنجليزية هو كتاب فردريك جيمسون "العقل اللاواعى السياسى" The Political Unconscious (١٩٨١) الذى يرى كثيرون أنه عمل مهم من أعمال الإبداع النظرى. فقد اعتبره البعض فى الولايات المتحدة تفنيداً لما بعد البنيوية. وفى المقابل، كان استقبال الكتاب فى بريطانيا أكثر فتوراً لأنه بدا بالفعل متأخراً فى ظهوره من عدة أوجه. ورغم المناخ الفكرى الذى ربما كان متوقعاً أن يكون أكثر تعاطفاً مع مشروعه، فقد كان أثره قليلاً نسبياً.

فلماذا كان "العقل اللاواعى السياسى" على هذا القدر من الأهمية فى أمريكا، بينما كان أقل من ذلك بكثير فى بريطانيا أو أوروبا؟^(٢) كى نجيب عن هذا السؤال، دعونا نتتبع قاعدة جيمسون، وهى "أفرغ فى قالب تاريخى دائماً!" - Always historical. وقد تحقق نجاح الكتاب فى الولايات المتحدة فى وقت بدا فيه أنه لا يمكن وقف

مد التفكيرية ولا دحضها، بغض النظر عن بضع محاولات كتلك التي قام بها إم إتش أبرامز M. H. Abrams أو هارولد بلوم Harold Bloom وعرض جيمسون الماركسية بشيء من الاستعراض باعتبارها شكل النقد الذي يمكنه الاعتراف بإدراكات دريدا ويتجاوزها كذلك. وفي الوقت نفسه عرض جيمسون العودة إلى ذلك النوع من النقد الأخلاقي الذي شاع الاعتقاد بأن التفكير ينكره. وكان ذلك يروق للفهم التقليدي لقيمة النقد، وكذلك للنقاد الذكور الذين كانوا يشعرون أن السياسة القوية التي جعلتها الحركة النسائية متاحة للمرأة جعلت الأضواء تنحسر عنهم بشكل متزايد^(٢). وكان هذان عاملين داخليين بالنسبة للنظام الذي لا شك في أنه أدى ومعه أنظمة كثيرة غيره إلى إحياء الاهتمام بالماركسية التي كانت حتى ذلك الوقت تعاني من الإهمال النسبي.

وفي المقابل، في بريطانيا، حيث كانت النظرية تعنى دائماً الماركسية بأي حال من الأحوال، وحيث ظل التفكير موضع اهتمام الأقلية، لبي كتاب جيمسون عدداً أقل من الحاجات. ولم يكن من المحتمل إلى حد كبير أن تلقى مقولته إن الماركسية مجرد شكل من أشكال التأويل، مما يختزل ما يُسمى التاريخ العيني إلى علم تأويل مع إعادة صياغة علاقة البنية الفوقية الأساسية باعتبارها "مجازاً"، قبولاً حسناً حيث تسيطر العلوم الاجتماعية والارتياح العام في الأدبي على الماركسية البريطانية. بل إن الماركسية الألتوسيرية كانت بالفعل جزءاً مسيطراً من النظرية الأدبية الماركسية البريطانية لسنوات منذ كتاب ماشيري "نظرية الإنتاج الأدبي" A Theory of Literary Production الذي صدر في عام ١٩٦٦، وكتاب إيجلتون المشابه "النقد والأيدولوجيا" Criticism and Ideology في عام ١٩٧٦، وربما كان من الممكن أن يلقي كتاب جيمسون قدراً أكبر من الترحيب في هذا المناخ، لو لم ينشر هندس وهيرست في الوقت نفسه سلسلة من المداخلات التي اتضح أنها أحدثت انصهاراً في المفاعل الألتوسيري، كما قال جيمسون نفسه في وقت لاحق^(٤). وأول ما يجب قوله عن "العقل اللاواعي السياسي" من منظور بريطاني هو أن استقباله كان فاتراً لأنه أعطى، كما يبدو في السياق ما بعد الألتوسيري، انطباعاً بأنه كان يعلن عن الألتوسير باعتباره اكتشافاً عظيماً. إلا أنه، كما سنرى، إذا كان من المحتمل أن هندس وهيرست بدأ

لوقت قصير وكأنهما أعجزا ألتوسير، فقد كان عملهما هو الذى مكن عمل جيمسون رغم المظاهر.

الواقع أن الردين، وهما أن جيمسون تجاوز دريدا أو أن من الممكن تجاهل "العقل اللاواعى السياسى" بسبب هندس وهيرست، كانا ردين على قدر كبير من التسرع. فقد كانت إستراتيجية جيمسون أكثر تعقيداً بكثير من الاستعانة البسيطة بالتاريخ وبألتوسير. غير أنه من الممكن أن يلتمس لك العذر لعدم ملاحظتك إياها، ذلك أنه لا يوضح فى أى موضع الشروط الدقيقة والآثار الخاصة بما يفعله، حيث يعتمد بدلاً من ذلك فيما يبدو على المسكوت عنه الماشيرى Machereyeen، أو العقل اللاواعى السياسى نفسه. وربما ينبع هذا التحفظ من حقيقة أن ما يحاول إحداثه أمر فاضح بالفعل من منظور الماركسية الأوروبية، وهو المصالحة بين التراثين المتناقضين لسارتر وألتوسير المدمجين فى إطار واقع لوكاشى أكبر. ولأسباب ينبغى أن تكون واضحة الآن، تعد محاولة استيعاب مثل هؤلاء المنظرين المتباينين مشروعاً غير عادى ذا أبعاد هيجيلية ويتسم بالجرأة.

إلا أن جيمسون، كما جاء فى تطبيق لتيرى-إيجلتون، "هيجلى غير مفكك بشكل يدعو للخجل"، وهو ما يعنى أن الاستيعاب وليس التباين كان نمطه الفكرى على الدوام^(٥). والواقع أن مفسر جيمسون المخلص ويليام سى داولنج William C. Dowling يذهب إلى حد الإشارة إلى أن ما له من "أصالة ... لا تكمن إلى حد كبير فى التوصل إلى أفكار جديدة كما فى رؤية إمكانية التوليف داخل أفكار الآخرين".^(١) وجيمسون على استعداد كذلك للمخاطرة باستيعاب نظرية لا ماركسية، حيث يكرها على خدمة الغايات الماركسية. وهو يفعل ذلك بمبدأ أن الماركسية ذات موقع فريد لأنها ليست مضطرة لرفض النظريات الأخرى. فهى بإمكانها استغلال تلك النظريات استغلالاً جدياً بأفضل الطرق الهيجلية أثناء تجاوزها. ولا تبدو حقيقة أنها قد تكون معارضة سياسياً للماركسية، وأشد قوة بكثير من الناحية المؤسسية، مسألة ذات أهمية؛ فالواقع أنها تمثل وحسب تحدياً أكبر لنهم جيمسون.

إلا أنه كانت هناك فى الغالب الأعم أنواع مختلفة من الماركسية تخصص جيمسون فى الجمع بينها. ومع أنه يقول فى مستهل كتابه "الماركسية والشكل" Marx-ism and Form ١٩٧١ إنه لم يسع إلى "التوفيق" بين البنى النسقية المختلفة الخاصة بالماركسيين الذين يحللهم، فإننا نجده فى نهاية الكتاب يوسع إمكانية أنها "جميعاً" تكمل بعضها فى نهاية الأمر، وينحل عدم تساوقه الظاهرى داخل توليفة جدلية أكثر اتساعاً^(٧). وقد أصبحت تلك هى الإشارة الجيمسونية المميزة التى تتبخر معها الفروق النظرية كافة لتصير تسام جدلى. ويميل هذا التوفيق "الأمثل" بطبيعة الحال إلى محو كل الفروق النظرية - وبالتالى لب الموضوع المقصد إلى حد ما - لمقولات مثل هؤلاء المفكرين، وكذلك، وبشكل مهم، الفروق السياسية التى تقتضيها مثل هذه الفروق وتكشف عنها. ويمكن أن يبدو تركيب جيمسون الذى لا يكل فى بعض الأحيان طريقة لتحاشى الاضطرار إلى الاختيار بين الخيارات السياسية وكذلك النظرية. وحينئذ تصبح المسألة هى ما إذا كنا نتعامل مع القدرة على التركيب المستمدة من قوة النظام اللوكاشى الفكرية، أم مجرد ميل إلى التركيب نتيجة لحقيقة أن جيمسون فى الولايات المتحدة بعيد عن الواقع السياسى التى يضطر الماركسيون الأوروبيون للتعامل معه^(٨).

يظل "العقل اللاواعى السياسى" حذراً عند توضيح الآثار السياسية النظرية لما يحاول أن يفعله عند الجمع بين سارتر وألتوسير، أى بين الماركسيتين الهيكلية والبنوية^(٩). وقد ذكرنا فى عجالة أن البنيوية بصورة عامة، والألتوسيرية على وجه الخصوص، قد أوجدتا صراحة فى مقابل وجودية سارتر؛ أى مقابل إنسانية سارتر هناك وليس إنسانية ألتوسير، ومقابل هيكلية سارتر هناك وليس وجودية ألتوسير ومحاولته محو كل آثار هيجل من ماركس، ومقابل تركيز سارتر الوجودى على الكوجيتو والذاتية، هناك انشقاق ألتوسير عن الذات، ومقابل قوة سارتر الفردية باعتباره محرك التاريخ المُجْمَل، هناك تاريخ ألتوسير الخالى من الذات أو الموضوع. ولكن بما أن تلك الفروق الكبيرة لم توقف مشروع جيمسون، فإن عليه تقديم حل جدلى لمناقضة الماركسية الفرنسية فى فترة ما بعد الحرب، وهو ما لابد له من تعميمه والارتفاع فوقه بشكل حازم عن طريق قدر أكبر من الإجمال.

أحد أسباب القيام بهذه المناورة هو أن جيمسون لديه آخر فى ذهنه، هو ما بعد البنيوية المناهضة للماركسية، وعلى الأخص ما بعد بنيوية دريدا وليوتار وفوكو. وفى هذا السياق الذى حقق فيه عمل التوسير أثراً قليلاً حتى ذلك الوقت وحده كان من الممكن تقديم تركيبة سارتر التوسير غير المحتملة باعتبارها القوة المضادة لتجاوز هؤلاء المفكرين. ورغم ذلك فقد كان الحال بلا شك هو أن البعض فى الولايات المتحدة فهم كتاب جيمسون "العقل اللاواعى السياسى"، بشعاره "أفرغ فى قالب تاريخى دائماً"، على أنه يمثل الرد الذى طال انتظاره على ما بعد البنيوية وعلى دريدا بشكل خاص. ولذلك زعم داوولينج على سبيل المثال أن جيمسون كان .

يسعى لتحديد برنامج ما بعد البنيوية المعاصرة كله عن طريق إدخاله فى ماركسية موسعة. وكان بالأحرى يحاول ابتلاع مشروعات دريدا وفوكو وغيرهما ببيان أنهم لا يكتملون بدون نظرية تاريخ لا تقدمها سوى الماركسية^(١٠).

إن استراتيجية جيمسون هى تمكين الماركسية فى مواجهة ما بعد البنيوية بتجميع كل الماركسيات فى ماركسية واحدة واستيعابها تحت رعاية التاريخ الكلية، أو بالأحرى "التاريخ نفسه". ومشكلته هى أنه بينما يعترف من ناحية بقوة ما يقال حديثاً عن مسألة مكانة التاريخ، فهو يحاول رغم ذلك الإبقاء على دعاوى الصديق التقليدية الخاصة بالمادية التاريخية.

٢ - النظرية الماركسية: دمج ما لا يدمج

بينما يعلن جيمسون بوضوح فى "العقل اللاواعى السياسى" أنه يقدم التوسير ويلخصه ويعيد صياغته، فهو يجعل انتماءه للوكاش وسارتر أقل وضوحاً بكثير، حتى وإن كانا هما من ينبع منهما الكثير من افتراضاته وأنساقه الأساسية. كما أن تأثيرهما المتبقى يتضح بشكل خاص فى التأكيد الجازم المستمر على التاريخ باعتباره الأساس الجوهرى للماركسية. وبينما تركز الماركسية التقليدية بدلاً من ذلك على علاقات الاقتصادى المتناقضة باعتبارها قوة دافعة للتضارب داخل الصراع الطبقي،

يتبع جيمسون لوكاش وسارتر في إحلال التاريخ الأكثر إنسانية، وهو ما يحاول إنقاذه باستعادة تاريخانية سارتر^(١١). إلا أن مشكلة هذا المشروع المركب هي أن مسألة التاريخ، كما رأينا، هي التي تفرق بين سارتر والتوسير. وبينما يتخلى جيمسون بسرعة عن تأكيد سارتر على الذاتية، والوعي الفردي، وأهمية حرية الذات الأصلية وإنتاجها، فهو يبقى نظرية التاريخ الخاصة به الشكل السائد للإجمال. ودون السماح للصعوبات الواقعية الخاصة بكلام سارتر، يعترف جيمسون مع ذلك بالنقد الحديث للتاريخانية إلى حد اتباع مبدأ التوسير الخاص بالتواريخ التفاضلية. إلا أنه بدلاً من تعريف كل تاريخ من ناحية الكلية اللامركزية الخاصة بنمط الإنتاج، نجده يعيد إجمالها في هيئة سرد كوني؛ وهو القصة الوحيدة الخاصة بما يسميه سارتر، وجيمسون من بعده، "المغامرة الإنسانية"^(١٢). لذلك يصبح السؤال النظرى والسياسى الأساسى هو: كيف ينجح جيمسون فى دمج ما لا يدمج؛ أى التوسير مع سارتر؟

الإجابة المناسبة بالقدر الكافى هي عن طريق التوسط. فجيمسون يعترف بأن النقد الألتوسيرى للتراث الهيجلى الإنسانى للماركسية الغربية "قاطع الحجة إلى حد كبير" طبقاً لشروطه هو، إلا أنه غير راغب فى تحاشيه بوسيلة إى بى طومسون E.P. Thompson التحايلية، أى باللجوء إلى رفض النظرية برمتها.^(١٣) ويتركه هذا أمام خيارين مستجيبين؛ فإما أن يرفض التراث الهيجلى نفسه أو أن يجرب شكلاً من أشكال التركيب. وبما أن جيمسون هيجلى صالح، فهو يختار المسار الثانى؛ فالواقع أنه فى عام ١٩٧٥ كان قد رد بالفعل على التوسير باقتراح "تاريخانية بنيوية" جديدة^(١٤). وهو يسعى فى "العقل اللاواعى السياسى" تركيبه مع سارتر من خلال سلسلة من الخطوات النظرية، عن طريق السرد، والتوسط، والكلية. ويستخدم السرد فى نقاط إستراتيجية عديدة فى المقولة، إلا أن مهمته الأولى هي التوسط بين النزعة الإنسانية والنزعة المضادة للإنسانية، أى بين تأكيد سارتر على التاريخ باعتباره إجمالاً للقوة الفردية وكلام التوسير عن التاريخ باعتباره عملية بلا ذات. ومن المنعش للذاكرة على الأقل أن نجد فى جيسمون ماركسياً يطالب بلا خجل بإعادة التاريخ وليس الذات؛ ذلك أنه ينجح عن طريق وصف السرد بأنه "الوظيفة أو المثل المركزى للعقل البشرى" فى تحاشى سكلجية psychologism الذات بينما يعيد فى الوقت ذاته

تشكيل التاريخ باعتباره حكاية ذات عوامل إنسانية^(١٥). وبذلك يمفصل السرد الذاتى مع الموضوعى، ويمكن هذا التوفيق جيمسون ظاهرياً من الاستغناء عن الذات استغناء تاماً^(١٦)؛

تيسر الخطوة الأولى الخطوة التى تليها؛ أى تقديم التوسط. ويمثل التوسط تحدياً أكبر بكثير، ذلك أن هذا المفهوم الخاص بسارتر هو ما هاجمه ألتوسير على وجه التحديد. وهنا نجد أنه بدلاً من إحلال نسق جديد يصنف النسقين المتضاربين، يعتمد جيمسون على نسق أكثر مراوغة. ويستخدم سارتر فى كتاب "النقد" مفهوم التوسط، لوصف البنية التبادلية التى تسمح للفرد بأن يصبح جزءاً من جماعة مدمجة من خلال تبادلية مع الآخر تجرى بالتوسط^(١٧). إنها تشكل بذلك الآلية الأساسية الخاصة بالاشتراك بين النوات intersubjectivity الذى يصبح من خلاله الفرد جزءاً من بنية إجمال محدّدة أكبر حجماً ومنتجاً لها. ويؤكد ألتوسير أن سارتر يستخدم بنية التوسط الهيكلية التقليدية، إلى جانب الأصل والنشوء، كـ "محطات بريد ... سحرية"، وهى طريقة للماء "الفراغ الذى بين الأنساق المجردة" و "العينية"^(١٨). وهذه إلى حد كبير جداً الطريقة التى يستخدم بها جيمسون نفسه التوسط باعتباره نسقاً جمالياً. إلا أن انتقاد ألتوسير الأكثر تحديداً يتركز على الطريقة التى يستخدمها بها سارتر كوسيلة لوضع الذات فى مركز إجماليات التاريخ الأكبر حجماً:

بمعنى محاولة إعادة اكتشاف أفراد عينيّين، هم نوات الأيديولوجيا السيكلوجية، باعتبارهم المراكز أو "نقاط التقاطع" الخاصة بأنساق التحديد العديدة التى تزداد خروجاً باطراد لتصل إلى ذروتها فى بنية العلاقات الاقتصادية، وهى تلك الأنساق التى تشكل سلسلة من المستويات التراتبية.... وبالمثل، فإنه إذا كان الناس هم الدعامات المشتركة للوظائف المحدّدة فى بنية كل ممارسة اجتماعية، فإنهم سوف "يعبرون عن ويركزون" البنية الاجتماعية بكاملها داخلهم، أى أنهم سيكونون مراكز يمكن منها معرفة تمفصل هذه الممارسات فى بنية الكل. وفى

الوقت ذاته سوف يتمحور كل من هذه الممارسات حول البشر
النوات للأيديولوجيا، أى حول العقل الواعية^(١٩).

ينتقد التوسير هنا الطريقة التى يمكن بها التوسط سارتر من مفصلة نقطة
انطلاقه داخل الذاتية الفردية مع بنى التاريخ الموضوعية لكى يظل الفرد فى المركز
على أى مستوى كان من مستويات البنية الاجتماعية والتاريخية، معبراً بذلك عن
الكلية. وهكذا يعمل العقل الواعى بنفس طريقة عمل الماهية.

يغيب هذا تماماً عن رواية جيمسون. فهو يركز فقط على وظيفة التوسط باعتباره
الصلة بين الجزء والكل عموماً. وهو يزعم أن التوسير

يفهم عملية التوسط على أنها خلق كيانات رمزية بين
المستويات المختلفة وحسب، باعتبار ذلك عملية يمكن بها ضم كل
مستوى إلى المستوى الذى يليه، وبالتالي يفقد استقلاله التكويني
وظائفه باعتباره تعبيراً عن مماثليه. homologues. ^(٢٩).

يسمح هذا لجيمسون بادعاء أن الموضوع الواقعى لنقد التوسير لم يكن إلى حد
كبير البنية العضوية للقطاع الماهيوى الهيجلى الذى تعمل به الماهية نفسها داخل
الجزء أثناء تشكيلها الكل، باعتباره تماثلاً أو تشاكلاً العناصر الفردية فيه ظواهر
مباحية للقاعدة الاقتصادية. بل إن جيمسون يمضى إلى حد ادعاء أن التوسير
منسجم مع هيجل لأن الموضوع الحقيقى للنقد فى الحالتين هو نسق "الفورية غير
المتروية" *unreflected immediacy* وتلى هذا مناقشة طويلة لاستخدام جولدمان *Gold-*
mann للتماثل *homology* الذى لا يعالج فى واقع الأمر سوى مشكلة غرام جيمسون
بعمل قفزات غير ثابتة من المستوى الأصغر إلى المستوى الأكبر فى تحليلاته ^(٢٠).
إلا أن المهم هو أنه يغفل جوهر هجوم التوسير على سارتر، وهو أن العقل الواعى يظل
أساس بنية الكلية.

عموماً فإنه من الممكن اتباع قول جيمسون بأن هناك علاقة وثيقة بين فرضية
التوسير الخاصة بالاستقلال النسبى فى نموذج الخاص بالسببية البنائية وتوسطات
سارتر، ذلك أن كليهما يعطى أهمية أكبر لمغزى الصراعات الثقافية والسياسية على

المستويات كافة. إلا أن مفهوم سارتر الخاص بالتوسط يعنى فى الواقع بمشكلة مفصلة العقل الواعى الفردى مع أشكال الاجتماعى وأشكال التاريخ. بل إنه بينما يرى سارتر أن كل عنصر قد جرى تبسيطه بالنسبة للآخر، أى طبقاً لنسق الإجمال، يرى التوسير أنها تتميز بفواصل وانقطاعات أساسية، تتميز عن بعضها البعض وليست مُجملة إلا على المستوى المفاهيمى الخاص بنمط الإنتاج ككل. وتوضح الفروق الحقيقية التى باتت جلية الطريقة التى يمكن بها لتركيب جيمسون أن ينطوى على اللغة المقنعة الخاصة بالمقولة التقريبية بما يزيد على النظرية التى عرضت افتراضاتها المنطقية وخطواتها عرضاً مفصلاً. إلا أنه يعرف إلى حد ما أنه ليس بحاجة إلى إدارة مناقشة حماسية، ذلك أنه قد جرت ذلك له بالفعل. وهو بإمكانه تشبيه التوسير بسارتر عن طريق استغلال نقد الألتوسيريين البريطانيين هندس وهيرست، وخاصة قولهما إن سببية التوسير البنائية تظل رغم أفضل نواياه غائية وماهوية. وبعبارة أخرى، يستغل جيمسون الفجوة التى انفتحت فى النظرية الألتوسيرية لكى يصنفها ضمن كلية أكبر حجماً.

٣ - التاريخ والحقيقى،

طُوّر عمل هندس وهيرست فى سلسلة من الكتب رُفضت فيها مناطق أكبر من عمل التوسير بشكل متوال. ويستفيد جيمسون من أول هذه الكتب فقط، وهو "أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية" Pre-Capitalist Modes of Production (١٩٧١) الذى يقطع شوطاً فى تفسير الأسلوب غير الإشكالى نسبياً الذى يستغل به مقولتهما لكى يدمج مداخله التوسير فى إطاره هو.^(٢١) وكما رأينا من قبل، يقول هندس وهيرست إن سببية هيجل التعبيرية وسببية التوسير البنائية لا يمكن تمييز إحداها عن الأخرى فى واقع الأمر، ذلك أنهما "تنطويان على تعبير عن الماهية الداخلية" (٢٧٧). لماذا؟ لأن البناء فى وصف التوسير لنمط الإنتاج لا يزال يعمل باعتباره ماهية داخلية للكل؛ تماماً مثلما أن تسميته بناء لا تعنى أنه يتحاشى الوظيفة الماهوية. وهكذا يشير هندس وهيرست إلى أن الأشكال المثالية والغائية من الماركسية لا يمكن تحطيمها

بسهولة، ذلك أنها لا تزال تعمل على مستوى الانتقال وينمط السببية (٢٢) . وقد لاحظنا من قبل نجاح هندس وهيرست فى التوصل إلى هذه النتيجة فقط من خلال دمجها المفهوم مع الماهية، وعن طريق تجاهل المقولات الخاصة بالزمانية. ومع ذلك، فإن الاقتناع بأن التوسير لا يزال غائياً فى واقع الأمر، وأن نمط الإنتاج لا يزال سببية تعبيرية، مازال يسمح لجيمسون بالتأثير على تشبيه التوسير بسارتر.

يتيح مفهوم نمط الإنتاج فرصة أخرى. ويثير هندس وهيرست إلى ما تعد الآن مشكلة مألوفة خاصة بكيفية تبرير هذا المفهوم للتغير التاريخي، ذلك أن هذه الأنماط تُنظر من ناحية السببية البنائية الإستاتيكية فى وصف التوسير للتاريخ باعتباره أنماط إنتاج:

من المؤكد أن التوسير تحاشى الشكل الهيجلى للغائية،
وهى عملية لها غرضها، عند بنائه لنظرية التاريخ الخاصة به.
إلا أن ثمن ذلك لم يكن سوى السقوط فى عملية أخرى نهايته
هى وجودها (٣١٦) .

بعبارة أخرى، أوجد التوسير حتماً برفضه السببية التعبيرية الهيجلية، واستعاضته عنها بملازمة immanence بسبينوزا Spinoza، مشكلة خاصة بشكل الانتقال بين أنماط الإنتاج المختلفة، ذلك أنه كما يقول هندس وهيرست "يعوق وضع مفاهيم لأنماط الإنتاج داخل نمط السببية البنائية أى مفهوم خاص بالانتقال من نمط إنتاج إلى آخر" (٢٧٣) . وكذلك الحال بالنسبة لمحاولة بناء نظرية تاريخ باعتباره تسلسلاً غير غائى. ويبدو أن حل باليبار Balibar لهذه المشكلة من خلال أنماط الإنتاج "الانتقالية" يحقق قدراً أفضل من النجاح، ذلك أن كل ما يبينه هو أن التاريخ لا يمكن أن ينجح بدون شكل من السببية الغائية النابعة من فكرة التاريخ غير المفككة:

يجرى إدخال الانتقال بشكل اعتباطى فى الإشكالية التى
ينبغى أن تستبعده باعتباره مشكلة. لماذا؟ لأن هذا الانتقال
يحدث فى التاريخ "الواقعى". وهنا تدخل فكرة التاريخ غير
المتحولة (٣٢٠).

خلاصة القول هي أنه يبدو أن هناك تناقضاً يجبر المناهض للفائية على الاستعانة بالغائي. ويرى هندس أن هذه التناقضات تنشئ بعدم التماسك فحسب. ومن ناحية أخرى يستغل جيمسون هذا التناقض الذي لا حل له بين أنماط التاريخ المتزامنة والمتعاقبة التي تعد الطريقة الجدلية الصحيحة للتعامل معها هي تركيبها على مستوى أعلى، أي "الأفق النهائي" *final horizon* : "هاتان الروايتان اللتان تبدوان غير متساويتين هما فقط المنظوران التوهم اللذان يمكن لتفكيرنا (والتقديم أو *Darstellung* الخاص بنا لذلك التفكير) أن يتبناهما بشأن الموضوع التاريخي الواسع" ^(٢٣). يصبح التاريخ بذلك هو ما يتجاوز وضع المفاهيم. ونحن نرى هنا أساس إستراتيجية جيمسون الخاصة باستعادة "التاريخ". وبينما يرى سارتر أن هذا التجاوز حال دون الإجمال، فإن البناء عند جيمسون قد نقض بلباقة كي يصبح الإشارة المُجملة نفسها.

يمكن هذا جيمسون كذلك من بيان كيفية ربط نقض التوسير مركزية البناء في السيادة بإجمال سارتر الذي هو "في حالة نقض إجمال أبدية"؛ مع أن الاثنين يقاومان موقف مدرسة فرانكفورت المفتوح الذي يرى أن التاريخ ينقض الإجمال بنفس اللامبالاة التي يُجمل بها. ^(٢٤) يميل المجلدون والمناوئون للإجمال عموماً إلى تصوير اختلافاتهم بجدال عنيف وكأنها متناقضة فحسب. إلا أن جيمسون يعترف بأنه لا صلة بين الاثنين؛ فإذا كان لا يمكن للمجملين أن يجللوا في نهاية الأمر، فإنه يظل على ناقضي الإجمال أن يعترفوا، وهم يشيرون إلى استحالة الإجمال، بضرورة مفهوم الإجمال ^(٢٥). ولذلك فإنه بينما يعترف جيمسون فرحاً بوجود تناقض أصيل في دعاوى الكلية، فهو يمضي رغم ذلك إلى القول بأنه لا يمكن الاستغناء عنه بقدر ما هو غير مُرضٍ ^(٢٦). وهو يشير بطريقة مقنعة إلى أن عملية جدلية تحدث بين نظريات الإجمال ونقده؛ وهي جزء من عملية تكافلية وليس هناك مُجمل على ذلك القدر من الإجمال بحيث أنه لا يوجد احتمال ما لنقض الإجمال أو العكس. ويسمح له هذا بإقامة التحالف غير العادي وإن كان مستفزاً للوكاش وسارتر مع التوسير وحتى أئورنو، مع ظهور سلبية معينة داخل الإجمال. وثمن هذا التحالف هو الإذعان لما قد يُسمى من الناحية التخطيطية قراءة ما بعد بنيوية لسارتر والتوسير. ولكن ما أن يقدم هذا

التنازل حتى يصنّف على وجه السرعة. ورغم اعتراف جيمسون الموجز بعدم إمكانية إنجاز الإجمال، فهو يُكرّره رغم ذلك على الاتجاه نحو الإشارة الأخيرة التي يُنجز بها التجاوز. ويتحقق ذلك بالاستعانة بالتاريخ الذى وراء المفهوم؛ الحقيقى، والضرورة، و"صدارة التاريخ نفسه". ولكن بما أنه صنّف مكانة التاريخ على أنها تصوير، فكيف يمكن افتراض وجود هذه الفورية؟

يعتمد جيمسون مرة أخرى على هندس وهيرست اللذين يصران على أمرين يتعلق أولهما بالعلاقة بين مفهوم "التاريخ" والتاريخ الإمبريقي، والثانى هو الوضع الإمبريقي للتاريخ باعتباره موضوعاً. إلا أنه يحدث من جديد شيء من عدم الوضوح. فقد شبّه المفهوم بالماهية تماماً كما حدث من قبل، ولذلك فهما هنا وأثناء مقولتهما يميلان إلى الانصراف عن مسألة المفهوم إلى مسألة التصوير لكى تصبح الاثنتان غير قابلتين للتمييز. وبينما أكد باشلار أن المفهوم العلمى ليس صورة قائمة بذاتها وإنما استمراراً لصورة الإشكالية، ينتقل هندس وهيرست من مسألة علاقة المفهوم بالإمبريقي إلى مسألة التصوير الحقيقى. ويصبح مفهوم المفهوم من الضعف بحيث يمكن تشبيهه فى الواقع بالتصوير، وذلك لكى يصور المفهوم الحقيقى وحسب، مما يؤدى إلى مجادلات حول الفرق بين "الفكر" والموضوع "الحقيقى". ويؤدى هذا الانصراف إلى نقد أكثر عمومية لإبستمولوجيا التوسير على أساس أنها تسمح لـ "تاريخ الموضوع الواقعى" بالبقاء "توّن تغيير داخل مفهومه"؛ وهو بالأحرى اتهام مفزع. يوجه للفيلسوف الذى تتعلق مقولته كلها بضرورة إنتاج مفاهيم جديدة.^(٢٧) وليست المشكلة الواقعية، طبقاً لما يقوله هندس وهيرست، مشكلة إبستمولوجية إلى حد كبير، بمعنى إقرار مشروعية علاقة المعرفة بالحقيقى، إذ يسمح التوسير على أية حال بنسق خاص بالموضوع الواقعى، أى بالتاريخ باعتباره موضوعاً. من الواضح إذن أن هذا "مستوى عليه" وحسب وبلا تغيير داخل الفكر. وما يقال منذ باشلار من أن العلم يدور حول إنتاج المفاهيم واستخدامها قد ضاع. ومع ذلك يُسمح هذا لجيمسون بأن يخطو خطوته.

يرى هندس وهيرست أن تعريف التوسير لعلم التاريخ على أنه نظرية عامة لأنماط الإنتاج يجعل التاريخ الإمبريقي بلا منازع، الأمر الذى ينطوى على المفارقة.

لا يمكن للتوسير الاختلاف مع فكرة التاريخ في نفس لحظة الانفصال عنها. فوسائل تقويض المفهوم الإمبريقي للتاريخ وفلسفة التاريخ تولّد استرجاعاً يعيد فيه التاريخ تأكيد نفسه. ولا يقول التوسير إنه لا وجود لـ"تاريخ" الموضوع الواقعي، وإن فكرة التاريخ العيني الحقيقي وهم. بل إنه يفرق بين موضوع الفكر والموضوع الحقيقي، غير أنه لا ينكر وجود الموضوع الحقيقي. والواقع أن أثر هذا التمييز هو تأكيد وتخصيص مكان محدد له في نظرية المعرفة التوسيرية. ويصبح التاريخ داخل الفكر نظرية عامة لأنماط الإنتاج مضادة للتاريخانية. ولكن التاريخ باعتباره العيني الحقيقي يبقى غير منظراً وغير منتقداً. ولذلك فالتاريخ ليس متحولاً (٣١٨) .

كما يعترف جيمسون، تفتح هذه المقولة سبيلاً للعودة هرباً إلى التاريخ "الحقيقي"، مما يمكن من إعلانه أن خلف التصوير "التاريخ هو ما يؤلم". ويمكنه الاعتراف بحاجة الماركسية إلى معالجة إشكاليات الإستمولوجيا والتصوير والتأويل، إلا أنها تستعيد منتصرة فكرة التاريخ "الحقيقي" في آخر المطاف أكثر منها كافة. ومرة أخرى يقدم ما هو زائد بالنسبة لأي مفهوم للتاريخ لكي يدرج ما ينقصه.

إلا أنه إذا لم يهرب "التاريخ الحقيقي" *real history* بالفعل في أحد المستويات، فحينئذ يواجه التاريخ الماركسي مشكلة ضرورة أن يظل شكلاً من أشكال التصوير وليس المعرفة العلمية. وتستند مقولة هندس وهيرست على افتراض أن الماركسية بصورة عامة علم يمكنه إنتاج المعرفة الخاصة بموضوعه. وهما يشيران إلى أنه بما أن موضوع التاريخ هو كل ما مضى، فحينئذ لا يمكن أن يكون موجوداً حتماً. ويصبح موضوع التاريخ كل ما يصور على أنه كان موجوداً، بينما يتخذ الآن شكل "السجلات والوثائق المحفوظة". وبذلك لا يكون الموضوع التاريخي "موضوعاً عينياً حقيقياً"، ذلك أنه لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال النصوص، وتنطوي كتابة التاريخ على تأويل تلك النصوص. (٢٨) يقود هذا هندس وهيرست إلى ما قد يكون النموذج الوحيد للرفض

الواعى للتاريخ فى حد ذاته، على أساس أنه لا بد أن يكون صورة وليس موضوعاً حقيقياً^(٢٩). إلا أن جيمسون يبدأ من حيث ينتهى هندس وهيرست، أى عند مشكلة التصوير هذه^(٣٠). وهو يرى أن المشكلة لا تصل إلى حد أنه لا يمكن ضمان الإستمولوجيا بالنسبة للعلم، كما هو الحال بالنسبة للإشكالية الأكثر ديلوزية القائلة بأن التاريخ ليس موضوعاً يمكن معرفته بل نصاً لا بد من تأويله. والحقيقة أن مفهوماً مثل التاريخ، يستعان به كثيراً باعتباره "عينياً"، ينطوى فى حقيقة الأمر على شكل من أشكال تصوير الواقع يخضع حتماً لمؤثرات آخر تحليلات التصوير بشكل عام. وهكذا يحذر جيمسون قراءة فى مستهل كتابه "العقل اللاواعى السياسى" قائلاً:

بخلاف مشكلة التقسيم [التاريخى] للزمن إلى فترات
وأنساقه، البتى من المؤكد أنها فى أزمة فى الوقت الراهن ...
القضية الأكبر هى تلك الخاصة بتصوير التاريخ نفسه^(٢٨).

يُميز هذا الاعتراف جيمسون عن كثيرين غيره من الماركسيين أو المتمرسين الذين يفترضون أنه من الممكن نقد المنظرين المعاصرين فيما يتعلق بإهمال "التاريخ" الموضوع خارج إطار مقولاتهم^(٣١). ويعرف دريدا هذه الإستراتيجية بأنها لا تقل عن الإشارة المجاوزة نفسها^(٣٢). والواقع أنه بينما يدرك جيمسون أن إشكالية التاريخ والتصوير تحول دون أية مطالبة ساذجة بخارجانيته، فهو يفضى رغم ذلك إلى حد تقديم ما هو مجرد شكل أكثر تعقيداً من المقولة نفسها.

ينجح جيمسون فى التخيل على هذه الصعوبة الصغيرة مستغنياً بالتاريخ المتعدى للنص *supratextual* باعتباره السبب الحقيقى أو الغائب الذى وراءه. وهو يفعل ذلك عن طريق الاستفادة من الصندع الواضح عند التوسير الذى يعرضه هندس وهيرست، وهو أن ازدواجية المعرفة وكونها مطروحة فى إستمولوجيا التوسير لا تزال تسمع فى واقع الأمر بفكرة التاريخ "العينى"، "الحقيقى"، فيما وراء التصوير. ومع أنه لا يمكن معرفة ذلك فى أية علاقة خاصة بالفورية، فمن الممكن إدراكه فى آثاره، وهى الصياغة التى يستمدّها جيمسون من فكرة "الحقيقى"، الخاصة بالآكان دون قدر كاف من التبرير. وهذا هو الحال أيضاً مع روبرت ريدفيلد الذى يرى أن "الواقع" هو الذى يحدد "التاريخ" وليس العكس.

تتسم السلبية الشاملة الخاصة بالصيغة الألتوسيرية بالتضليل إلى حد أنه يمكن تشبيهها على الفور بالموضوعات الجدلية الخاصة بكثير من ما بعد البنيويات والماركسيات المعاصرة، التي ترى أن التاريخ بمعناه السيئ - الرجوع إلى "سياق" أو "أرضية"، أو عالم حقيقى خارجى من نوع ما، والرجوع بعبارة أخرى إلى "مرجع الدلالة" referent نفسه الذى كثيراً ما يساء إليه - مجرد نص آخر ضمن غيره من النصوص، وشيء موجود فى كتب التاريخ، وذلك العرض المرتب ترتيباً تاريخياً لتعاقبات يسمونها فى أغلب الأحيان "تاريخاً خطياً" lin-ear history. ويتضح إصرار ألتوسير على التاريخ باعتباره سبباً غائباً، غير أن ما ينقص التركيبة باعتبارها مصاغة صياغة مقبولة هو أنه لا يصل أبداً إلى الاستنتاج الراجح القائل بأنه بما أن التاريخ نص فلا وجود لـ "مرجع الدلالة". وبالتالي فإننا نقترح الصياغة المنقحة التالية: إن التاريخ ليس نصاً، وليس سرداً، أصلياً كان أم غير ذلك. ولكن بما أنه سبب غائب فلا يمكنه الوصول إلينا إلا فى هيئة نصية، ولابد لمقاربتنا له وللواقعى نفسه من المرور عبر تحويله السابق إلى نص، وتحويله إلى سرد فى العقل اللاواعى السياسى (٣٥).

هكذا يعترف جيمسون بمكانة التاريخ باعتباره تأويلاً، وباعتباره سرداً، ولكنه لا يزال يؤكد تجاوزه المطلق فيما وراء هذين باعتباره "الحقيقى" نفسه. وحين يعترف جيمسون بأن التحليل التاريخى سيكون عليه دائماً الاستعانة بتصوير التاريخ وليس بالتاريخ نفسه، فهو يقر بأن الماركسية لا يمكنها إقامة مقولتها على هذه الصورة. إلا أنه يزعم بعد ذلك أنه مهما كانت مشكلات تصوير واقع التاريخ فسوف يظل دائماً مستشعراً بآثاره، حتى وإن كان الوصول إليها بطرق غير مباشرة. واستعانة بفكرة سارتر الخاصة بالندرة، يدعى جيمسون أن "التاريخ هو ما يؤلم". وبهذه الطريقة يمكن أن يعود التاريخ بـاعتباره "الأفق المطلق" absolute horizon الذى عرضه النقد

الماركسي؛ إنها "تاريخانية مطلقة" absolute historicism بلغت من الإطلاق حد أنها لا تخضع لتأثيرات التاريخ^(٣٣) . فلم يعد التاريخ الآن دلالة أو حتى سرداً، وإنما مسبب نهائى وراء المعرفة.

٤ - التقديم: الواقعية والتأويل

كان لتشبيهه جيمسون التوسير بسارتر واستعانت به بـ"حقيقى" مبرره النظرى. وبينما يقر سارتر استحالة فكرة الإجمال - لديه فكرة خاصة بالتاريخ غير أن تحقيقها لا بد أن يؤجله دائماً المزيد من الكتابة - نجد أن البنية ذاتها عند جيمسون أعطيت شكلاً بحيث يصبح تجاوز سارتر المُجمل هو نفس أداة النفى. بعبارة أخرى، يعكس جيمسون بمهارة العملية التى يفتح بها الفائض باب مناقشة موضوع الكلية بتسمية الفائض "التاريخ نفسه". إلا أن ثمن ذلك هو أنه لا بد من تعريف التاريخ على أنه مطلق ميتافيزيقى، ولا بد من رفض تحول سارتر من التاريخ باعتباره فكرة إلى إقراره فى تنظيم للكتابة. ومع ذلك فهو يظهر من جديد على الفور تقريباً باعتباره كتابة تاريخية نتيجة ضغط سرده النظرى. ذلك أنه رغم طول القطاع الألتوسيرى وجوهره، يدعو جيمسون قارئه إلى تخطيه تماماً بزعم أنه يمكنه الاعتماد بنفس القدر على مقولة على مستوى علم التأويل hermeneutics . وتعيده مقولته النظرية المعروضة بتحفظ، والمرفوضة لمجرد أنها "استطراد مطول"، إلى النقطة التى بدأ منها، وهى مناقشة التأويل.

يفسح التحليل النظرى المجال للغة الإدراج المقنعة. ومع ذلك فإن مقولة جيسمون تتبع إجراءً مألوفاً بالفعل من القطاع النظرى. فبدلاً من رفض ادعاءات النظريات المتنافسة أو المتناقضة، نجده يعترف بكامل قوتها، ولكن ذلك فقط لى يدرجها فى المستوى الأعلى لمقولة أخرى تصبح بذلك غير قابلة للرفض. وهنا تحدث عملية مأكرة كما أوضح صمويل فيبر Samuel Weber . ذلك أنه بعد أن يبين جيمسون الطرق المحلية التى تبني بها أشكال النقد الأخرى موضوعات الدراسة و"إستراتيجيات الاحتواء" الخاصة بها التى تمكنها من فرض وهم أن قراءاتها الخاصة كاملة إلى حد

ما وتحقق لها الاكتفاء الذاتى، ينتقل إلى وضع "نظرية الاحتواء" الخاصة به هو كى يحتوى تلك الإستراتيجيات السابقة التى عرضها على أنها جزئية وحسب^(٢٤). ويصبح غيابها موضوع المعرفة الذى يحدث منه اكتماله، ذلك أن ما ينقص يحول إلى فائض يؤتى به من الخارج لإحداث إجمال جديد. وهكذا فبينما يبدو أن جيمسون يعترف بقوة النقد الخاص باستعانة الماركسية بالتاريخ وكأنه الشئ ذاته وليس تصويراً، فهو يتمكن بذلك من إعادة تقديم ادعاء الماركسية التقليدية العلم والمعرفة والحقيقة، بل و"التاريخ" المكشوف من خلال العقل اللاواعى السياسى كما سيبين الكتاب. هذا بالرغم من استهلاله الكتاب بالتأكيد على تفوق التحليل الماركسى ليس بالإشارة إلى أية أفكار مؤسّسة كالتاريخ أو الحقيقة أو العلم، وإنما بتأكيد قوى النقد الماركسى باعتباره شكلاً أكثر تقدماً من أشكال التأويل.

لنتتبع طريقة عمل هذه المناورة عن طريق العودة إلى تقديم الكتاب، حيث تبدأ المقولة البلاغية. يبدأ جيمسون بإعلان أن مغزى كتابه هو أن من المفارقة أن شعار "أفرغ فى قالب تاريخى دائماً!" هو "الحقيقة الملّحة المتخفية للتاريخ" transhistorical imperative التى يؤدى إليها الفكر الجدلى كله. ويبدو أنه لابد أن ينكر التاريخ تاريخيته كى يؤكد نفسه باعتباره شرط الوجود والبدئية التى لا شك فيها الخاصة بكل أشكال الفكر. ومع ذلك يعترف جيمسون فى الفقرة ذاتها بأنه لم يعد ممكناً، بالنسبة له على الأقل، العودة إلى "واقع" التاريخ بالشروط الماركسية التقليدية. وهذا ناتج عن أزمة التاريخ باعتباره تصويراً، وهو ما يصفه جيمسون هنا على أنه خياران:

يواجهنا بذلك اختيار بين دراسة طبيعة البنى "الموضوعية" الخاصة بنص ثقافى بعينه ... وشئ مختلف إلى حد ما يتصدر بدلاً من ذلك الأنساق أو أنظمة الترميز التأويلية التى نقرأ من خلالها النص التأويلى موضع البحث ونتلقاه (٩).

نون أن يقدم جيسمون أى سبب واضح لأسس اختياره بين الاثنين - مع أنه اختيار واضح أن الذى حدده هو الإحساس بأن الخيار الأول بات غير مسموح به - يعلن جيمسون بعد ذلك بطريقة تدعو للشفقة إلى حد ما، وبما يذكرنا بصورة غريبة بمراسم الزواج، أن:

هذا هو السبيل الذي اخترنا اتباعه هنا في السراء وفي
الضراء؛ وبناءً عليه يدور "العقل اللاواعي السياسي" حول
ديناميكيات فعل التأويل ويفترض، باعتباره خياله التنظيمي، أننا
لا نواجه في الواقع نصاً على الفور، بكل جدته باعتباره الشيء
ذاته. بل إن النصوص تظهر أمامنا باعتبارها مقروءة من قبل
دائماً؛ فنحن نفهمها من خلال طبقات مترسبة من التأويلات
السابقة (٩).

لا يمكن فهم الواقع التاريخي في أية علاقة خاصة بالفورية، إلا أنه من الممكن
مقارنته من خلال تصويره النصي وتأويله وحسب، ويحمل غيابه الآثار المتناقضة
الخاصة بالمقروء من قبل دائماً.

يضطر جيمسون نتيجة لهذا الموقف للدخول في خضم ما يسميه "السوق الفكرية
في الوقت الراهن" وتآليب التأويل الماركسي ضد كل أشكال التأويل الأخرى -
"الأخلاقي، والتحليلي النفسي، والنقدي الخرافي myth-critical والسيميوطيقي،
والبنائي، واللاهوتي" (ونشير نحن، وليس النسائي) - التي تكافح من أجل السيادة
النقدية من خلال الرغبة في القوة التأويلية ولغة الإقناع؛ فهو يعلن قائلاً: "سوف أحاول
هنا إثبات أولوية الإطار التأويلي الماركسي من ناحية الغنى الدلالي" (١٠). ولكن إذا
كانت قوته التأويلية أغنى، فهي في الوقت ذاته أكثر من ذلك، إذ يدعى شكل التأويل
الخاص بجيمسون ادعاء يتجاوز حدود النموذج النيتشي الخاص بالجماعات التأويلية
التي تكافح من أجل القوة^(٢٥). ورغم ضرورة دخول النقد الماركسي السوق باعتباره
تأويلياً وليس من خلال الاستعانة بمعرفته الأعلى في صورة التاريخ والحقيقة كما كان
الحال في الأيام الخوالي، فهو لا يزال شكلاً متفوقاً من التأويل. ذلك أنه لا يزال على
عكس أشكال النقد الأخرى جميعاً غير مضطر لمنافسه منافسيه لأنه يمكنه، طبقاً
لمنطقه الجدلي، إدماجها وتجاوزها^(٣٦). إذن ما كان يبدو في البداية وكأنه تخل عن
الأفكار الماركسية التقليدية الخاصة بالتاريخ والحقيقة لم يكن في واقع الأمر سوى
الخطوة الأولى لاسترجاعهما عن طريق الميتا ادعاء meta-claim الخاص بالاستبداد
التأويلي والتاريخ باعتباره تجاوزاً. ويقول جيمسون نفسه:

لا يمكن الدفاع في الوقت الراهن عن الماركسية باعتبارها مجرد بديل لتلك المناهج الأخرى التي كان سيرسل بها حينذاك بتعال إلى مزبلة التاريخ.... وتفهم الماركسية بروح التراث الجدلي الأكثر أصالة على أنها ذلك "الأفق الذي لا يمكن تجاوزه" الذي يتضمن تلك العمليات النقدية التي تبدو مضادة أو غير قابلة للقياس، حيث يمنحها شرعية قطاعية لا شك فيها داخله، وبذلك يلغيها ويحفظها في آن واحد^(٣٧).

كان حرياً أن يكون التأكيد الرائع المقتبس من كتاب سارتر "النقد" الذي لم يكتمل أن يعطى جيمسون فرصة للتريث والتفكير من جديد فيما قاله (ولكن ذلك لم يحدث). فقد بدا في أول الأمر وكأنه استنكر الثقة والدعوى غير العادية الخاصة بوصول الماركسية المتميز إلى التاريخ لكي تنافس على مستوى تأويلي، وكأن الماركسية مجرد شكل آخر من أشكال التأويل؛ وهو الموقف الوسط الذي اتخذه بعض الماركسيين الآخرين بسذاجة إلى حد ما^(٣٨). إلا أنه اتضح أن هذا التراجع يحدث فقط للقفز لمسافة أطول مما مضى لكي لا يدعى جيمسون أنه يقدم التأويل الصحيح فحسب، بل إنه كذلك من يدمج الآخرين ويتجاوزهم. فيستعاض عن ادعاء الحقيقة *meta-truth* بميتا ادعاء الحقيقة *meta-truth-claim*. وبذلك تكون الماركسية تأويلاً وغير تأويل كذلك، لأنها تؤدي إلى الميتا ادعاء بأنها أصبحت الحقيقة. خلاصة القول أن جيمسون بدأ في تقديمه بقوله إن هناك خيارين ممكنين، ثم استبعد أولهما متردداً لمصلحة الثاني. إلا أنه انتقل بعد ذلك من هذا الخيار الثاني إلى خيار ثالث مقصود به استعادة إمكانيات الأول. وهكذا احتُفظ بشكل من أشكال النفي، إلا أن منطقاً يعيدنا إلى دائرة روسو التي كانت "ارتدادية *degenerative* في اتجاهها ولكنها تقدمية وتعويضية في أثرها". والآن يبدأ التركيز على كلمة دائماً الخاصة بالإفراغ في قالب تاريخي دائماً في تحويل التاريخ إلى عملية تكرار. ويبدأ التأويل التاريخي في إقرار بنية التاريخ الزوسوية باعتبارها التكميلية.

لقد تتبعنا الخطوات النظرية التي مكنت جيمسون من الاستعانة بـ "حقيقي" وراء التأويل. ولكن بما أن النظرية نفسها اختيارية، فكيف يؤسس هو مطالبته بالقوة

المُجْمَلَة الخاصة بتجاوز الماركسية من الناحية البلاغية؟ كيف يمكنه الانتقال من المستوى التأويلي أو الدلالي إلى مستوى ليس مجرد نظام ترميز اختياري بين أنظمة ترميز أخرى وحسب؟ لقد رأينا أن جيمسون أعطى الصدارة للإمكانيتين الخاصتين بالتاريخ من حيث البنية الموضوعية مقابل الأنساق التأويلية الذاتية. ويقدم هذا بتوسيع في مواضع أخرى وبقدر أكبر من الوضوح مثل :

ما تسمى أزمة تصوير، التي تعتبر فيها الإستمولوجيا شديدة الواقعية التصوير إعادة إنتاج للموضوعية الموجودة خارجها لمصلحة الذاتية ، نظرية منعكسة للمعرفة والفن أنساقها التقييمية الأساسية هي أنساق الكفاية والدقة والحقيقة نفسها. وقد جرى في ضوء هذه الأزمة وصف التحول في تاريخ الشكل من "الواقعية" الروائية الخاصة بالشكل اللوكاشي إلى الحداثات "الراقية" الكلاسيكية العديدة (٣٩) .

في هذا الوصف يتساوى شكلا الواقع اللذان يضطر الناقد للاختيار بينهما مع الواقع التاريخي "الموضوعي" الذي يرتبط بـ "الواقعية"، وهي المجال المعتاد للنقد الماركسي الخاص بالشكل التاريخاني اللوكاشي، بما في ذلك جيمسون نفسه، وينمط الحداثة الأقرب عهداً الذي يعترف بالماضي باعتباره مشكلة تتعلق بالفهم التاريخي وتصويراً يتوسط فيه حتماً إنتاجه في الحاضر. والغريب بالنسبة لهذه المناقشة الخاصة بالواقع باعتباره موضوعية أو بصفته تصويراً هو معنى الاعتقاد اللافت للانتباه الخاص بها. وبعد أن يعلن جيسمون أن "العقل اللاواعي السياسي" ليس عملاً من أعمال التاريخ الأدبي، نجده يشير إلى أن مهمة هذه المشروع ستكون "متفقة مع تلك المهمة التي اقترحها لوى التوسير للتأريخ عموماً؛ وهي عدم تفصيل صورة مقلدة ما لموضوعه المفترض جرى إنجازها وتشبه الواقع، وإنما إنتاج مفهوم موضوعه المفترض"، كما "كانت تسعى أفضل التواريخ الأدبية الحديثة أو المحدثّة" (١٢). والنموذج الذي يعرضه للكتاب الذي يفعل ذلك هو كتاب إيريش أويرباخ - Erich Auerbach "المحاكاة" Mimesis . وسرعان ما يتضح أن "المحاكاة" يمثل أساس استيعابه

للاختيار بين التاريخ باعتباره الحقيقي والتاريخ باعتباره تأويلاً في النمطين الأدبيين الخاصين بالواقعية والحدّات. وإذا كان جيمسون قد فقد الشكل القديم للواقع، المقدم بكل جِدّة كينونته التاريخية، فإن أويرباخ يمكنه من العثور على شكل آخر محروم من تلك التجربة المحددة الخاصة بالواقع التاريخي، غير أنه لا يزال بإمكانه ادعاء الحق في تجاوز كل أشكال الفهم الأخرى باسم حقيقة التاريخ التي لا يمكن تجاوزها.

ه - الفصل الأول : الواقعية والتأويل

يفرق أويرباخ في الفصل الأول من "المحاكاة"، وعنوانه "ندبة أوديسيوس" - Odysseus Scar، بين نوعين من الأسلوب في التصوير الأدبي للواقع في الثقافة الأوروبية يمثلهما الفرق بين "الأوديسا" Odyssey والكتاب المقدس:

على أحد الجانبين هناك وصف مجسد تجسّداً كاملاً، ودرجة موحدة من إلقاء الضوء على الأحداث، واتصال غير منقطع، وتعبير حر، وكل الأحداث في المقدمة، وعرض دلالات لا لبس فيها، والقليل جداً من عناصر التطور التاريخي وعناصر المنظور السيكلوجي. وعلى الجانب الآخر نُقِشت بعض الأجزاء نقشاً بارزاً، وتُرك البعض الآخر غامضاً، وهناك المبالغة، والتأثير الموحى للمسكوت عنه، والنوعية "الخلفية"، وتعدد الدلالات والحاجة إلى التّويل، والادعاءات التاريخية الكلية، وتطور مفهوم اللاتق تاريخياً، والانشغال بالإشكالي^(٤٠).

لدينا في هذين الشكّلين من تصوير الواقع نظير شديد الشبه بالاختيارين اللذين يصف جيمسون نفسه بأنه يواجههما. الخيار الأول، وهو خيار غير متاح حالياً من واقعية القرن التاسع عشر، خاص بالتاريخ في فوريتته، وهو "بكل جِدته باعتباره الشيء ذاته" يمكن مقارنته بواقعية هوميروس، وهو "مجال كل شيء فيه مرئي"، وكل الظواهر فيه مجسدة بطريقة تدركها الحواس، وموضوعة تحت ضوء المقدمة الكامل. وفي واقعية هوميروس كل شيء بديهي لا حاجة له إلى برهان، ولا يحتوى واقعه شيئاً

سواه؛ ذلك أن "قصائد هوميروس لا تخفى شيئاً، ولا تنطوى على تعليم، ولا دلالة ثانية خفية. ويمكن تحليل هوميروس ... ولكن لا يمكن تأويله" (١١). أما الأمر في الكتاب المقدس فمختلف كل الاختلاف في رواية توضيحية إسحاق التي يستخدمها أويرباخ كمثال. فهنا يقدم السرد الحد الأدنى من التفاصيل الضرورية للقصة. وقد ترك كل ما عدا ذلك على غموضه؛ "المكان والزمان غير محددين ويقتضيان التأويل، وتظل الأفكار والمشاعر مسكوتاً عنها، ولا يشار إليها إلا بالصمت والأحاديث المتشظية" (٩). وبينما يصور الواقع عند هوميروس بكل فوريتته، نجد أن الواقع في الكتاب المقدس بعيد وغامض ويستلزم التأويل. ويشير أويرباخ إلى أن الراوى في الكتاب المقدس لم يكن موجهاً في المقام الأول نحو الواقع كما هو في النموذج الأول بحال من الأحوال؛ وإذا كان قد نجح في أن يكون واقعياً فتلك مجرد وسيلة وليست غاية. فقد كان هدفه الوحيد الدليل الشامل، أى الحقيقة ذاتها، و"ويل لمن لم يصدقها!":

لابد لنا في الواقع من المضى إلى ما هو أكثر من ذلك. فإن ادعاء الكتاب المقدس الحقيقة ليس أكثر عجلة إلى حد كبير من ادعاء هوميروس وحسب، بل هو ادعاء مستبد؛ فهو يستبعد الادعاءات الأخرى كافة.... ولا تحاول القصص التوراتية كسب وينا، كما تفعل قصص هوميروس، كما أنها لا تتعلقنا بحيث يمكن أن تسعدنا أو تفرحنا؛ إنها تسعى لإخضاعنا، وإذا رفضنا الخضوع فنحن مارقون (١٢).

نجد في الكتاب المقدس نظيراً شديداً الشبه بخيار جيمسون الثانى الذى يتبعه لإثبات أن التأويلات المتضاربة يمكن إدراجها تحت "الأفق الذى لا يمكن تجاوزه" الخاص بالتأويل الماركسى. ورغم ما قد يثيره هذا من دهشة، فإننا إذا عدنا إلى نص جيمسون لوجدنا أن اشتقاقه من الكتاب المقدس جرى توضيحه توضيحاً تاماً.

فى الفصل الأول من "العقل اللاواعى السياسى" يكرر جيمسون المقولة الخاصة بالتأويل الموجودة فى التقديم التى سبق له توضيحها؛ إلا أنه يطرحها هنا طرحاً مختلفاً. فهو يبدأ هذه المرة بادعاء أن ما يسميه بتحفظ "التأويل السياسى" للنصوص

الأدبية ليس مجرد منافس أو إضافة اختيارية للمناهج الحالية الأخرى المتاحة فى الوقت الراهن، بل إنه يشكل "الأفق المطلق للقراءة كافة والتأويل كله" (١٧). وكما حدث من قبل، يلى ذلك وصفان لمختلف تأويلات التاريخ الممكنة. إلا أن تغييراً مهماً حدث، وهو أن جيمسون لم يعد الآن يرتبط بأى منهما. والخيار الأول شكل من أشكال التاريخانية، وهو محاولة أركيولوجية لإعادة تشكيل الماضى (الذى لا يزال بكل جدته) تسعى وحسب لتصويره باعتباره الشيء ذاته بدون أى شكل من أشكال التأويل أو الفهم. ويندمج هذا الشكل من استعادة الواقع التاريخى مع الواقعية الأدبية الخاصة بالقرن التاسع عشر. وكما فعل جيمسون من قبل، نجده يمضى إلى وصف الخيار الذى يتقدم على المشكلات التى ينطوى عليها تأويل الماضى وتصويره، وهى ترتبط هنا بالحادثة. ولكن يبدو أن قرانه القديم بهذا الخيار الثانى يعانى الآن من الطلاق:

**هذه العلاقة الأركيولوجية الخاصة بالماضى الثقافى لها
الآن نظير جدلى لم يعد مرضياً بشكل كطلق. وأعنى بذلك ميل
جزء كبير من النظرية المعاصرة إلى إعادة كتابة نصوص
مختارة من الماضى من ناحية جمالياتها، وبالأخص من ناحية
المفهوم الحداثى (أو بشكل أدق ما بعد الحداثى) للغة (١٧) .**

بينما يعترف جيمسون هذا المرة بأن الخيار التأويلى الثانى يستعين بمشكلة اللغة، وبالتالي التأويل، فهو لم يعد يقر بتعدى هذه الصعوبة عليه. ويوصف الخياران الآن فى ضوء الحداثة (أو ما بعد الحداثة، وهو دمج إشكالى سوف نعود إليه) حيث يزعم جيمسون أنه هو نفسه يقف خارجهما. هكذا نقض جيمسون تاريخانيته منذ النقد الفكرى الخاص بسياقه التاريخى الذى بدأ به كى يعيد التقديم، وهو الآن وراء مشكلات الواقعية والصياغات المعاصرة لمشكلات اللغة والتصوير المعترف بها فى التقديم، والمزاعم ما بعد التأويلية الخاصة بتجاوز الماركسية باعتبارها "الأفق المطلق للقراءة كافة والتأويل كله".

بعبارة أخرى، بينما يصف جيمسون فى التقديم خيارين محتملين، ويرتبط بالثانى ثم يزعم أنه قادر على تجاوزه، فهو هنا لم يعد يعترف بأن أياً من الخيارين له سيطرة على موقفه ، لأنه فصل تجاوزه ليصبح خياراً ثالثاً. ويُعرف هذا الخيار الثالث

بأنه التاريخ، وهو يمكنه فيما بعد التاريخانيات والنسبيات كافة بالمضى إلى الاستعانة بما يصفه أويرباخ بأنها الادعاءات المستبدة والحصرية التوراتية. وهذا ما يقوله أويرباخ:

لا يكتفى عالم القصص التوراتية بادعاء كونه الواقع الحقيقى تاريخياً؛ فهو يصر على أنه العالم الحقيقى الوحيد وأنه مقدر له أن يكون له الحكم المطلق. وليس للمشاهد أو القضايا أو القرارات الأخرى كافة الحق فى الظهور بشكل مستقل عنه، وهناك وعد بأنها جميعاً، أى تاريخ البشرية كافة، سوف تُعطى مكانها اللائق داخل إطاره، وسوف تكون خاضعة له (١٢) .

وهذا ما يقوله جيمسون:

الماركسية وحدها هى التى يمكنها أن تقدم لنا رواية مرضية لهذا اللغز الماهيوى الخاص بالماضى الثقافى.... وهذا اللغز يمكن إعادة إقراره إذا كانت المغامرة الإنسانية واحدة.... ويمكن لهذه الأمور أن تستعيد عجلتها بالنسبة لنا إذا أُعيدت روايتها فى إطار وحدة قصة جماعية كبيرة واحدة ... فقط إذا فُهمت على أنها حلقات مهمة ضمن قصة ضخمة لم تنته. (١٩-٢٠)

يلجأ جيمسون هنا، ضمن كلامه عن هذا السرد العظيم الخاص بتاريخ البشرية جمعاء، إلى التراث الرمزي لعلم تأويل الكتاب المقدس، ذلك النسق القروسطى ذو الأربعة مستويات من الكتاب المقدس الخاص بأباء الكنيسة، الذى يوفر له آلية لاستيعاب كل أشكال التاريخ والتأويل الأخرى فيما يسميه "المنطق الجماعى للتاريخ" (٢٠). والمنهج الأوجستينى Augustinian الخاص بتأويل آباء الكنيسة مبنى على وجه التحديد بنفس طريقة ماركسية جيمسون، إلى حد أنه منهج تأويلى تسبق فيه الدلالة التأويل^(٤١). ومثلما كانت مهمة القديس أوجستين هى تأويل الكتاب المقدس طبقاً لمبدأ مسيحي معترف به رسمياً، تبدأ ماركسية جيمسون بمبدأ أن التاريخ كله

واحد. وليست المشكلة التأويلية هي اكتشاف دلالات أخرى في الماضي، بل هي جعل المادة المعارضة تسير حسب الأصول المرعية؛ فالتأويل في حد ذاته ليس قابلاً للشك. إذ إن التأويل كله مجرد مسألة ترجمة إلى نظام ترميز رئيسي (٥٨).

لذلك يمكن لجيمسون تحاشي "الدليل" النظري الخاص به باعتباره مجرد استطراد، لأنه يضع كذلك الماركسية في موضع ادعاء الحقيقة التوراتي. وليس هذا واضحاً في أى مكان وضوحه في الصفحة الأخيرة من الفصل الأول، حيث يستعين بمفهوم التاريخ الخاص بالتوسير باعتباره سببية بنيوية، إلا أنه يركز على صياغة مصدر التوسير، وهو سبينوزا، لكي يصبح التاريخ "السبب الغائب". ومشكلة هذه الصياغة - وربما جاذبيتها - هي أنه من خلال الاستعانة بسبينوزا على هذا الوجه يصبح من المستحيل التمييز بين التاريخ والرب؛ فإذا لم يكونا متطابقين، فهما إذن اثنان موجودان في منافسة يتعذر حلها مع بعضهما. ويشير هذا إلى مشكلة أخرى تنشأ عن استيلاء جيمسون على ادعاء صحة التاريخ التوراتي. ذلك أن الاستعانة بالشكل التوراتي لادعاء الحقيقة الحصري، الذي يضم تاريخ البشرية كافة داخل نطاق رؤيته، تثير صعوبة أو مفارقة منطقية. فلا بد لنا من أن نسأل عما إذا كان هناك بد أم لا من إجازة مقولة جيمسون بالضرورة عن طريق اقتراحه إمكانية تجاوز الواقعية المطلقة الخاصة بالادعاء التوراتي؛ فما أن يتبين أن من الممكن تجاوز ادعاء الحقيقة المطلقة حتى يجب أن تكون كذلك أية أحكام مطلقة قد تقترحها لتحل محله قابلة للتعديل والتنقيح.

علاوة على ذلك، هل سمح له اغتصاب ادعاء الحقيقة التوراتي لمصلحة الماركسية بتجاوز شروط اللحظة التاريخية الخاصة به، وهو ما ادعى أنه قادر عليه في الفصل الأول؟ لقد تحقق هذا التجاوز عن طريق إبعاد جيمسون إستراتيجياته التأويلية عن الوعي اللغوي بالذات الخاصة بالمرجع والتصوير في الشكل الثقافي والفني للقرن العشرين. وكان أحد الآثار العرضية لتلك الخطوة هو الاستيعاب المربك وغير المريح للحدث وما بعد الحدث داخل بعضهما لكي يضع نفسه وراءهما هما الاثنتين، إلا أن جيمسون أقر "في السراء والضراء" في المقدمة، كما رأينا، بوضعه الفكري داخل العالم المعاصر، ومضى ليعترف بأن الكتاب ليس مهتماً بتحدى:

تصور تلك الأشكال الجديدة من التفكير الجماعى والثقافة
الجماعية الواقعة وراء عالمنا. وسوف يجد القارئ [فى الخاتمة]
كرسيًا خاليًا محجوزًا للإنتاج الثقافى الجماعى واللامركزى
المستقبلى الذى لم يتحقق بعد ويتعدى الواقعية والحدثة على حد
سواء (١١) .

إذا كان مسموحًا لنا بالتفكير بطريقة تاريخية، قد يكون علينا أن نسأل ما الذى
يمكن أن يشغل هذا الكرسي الخالى (وهو دون شك كرسي أستاذية) فيما بعد
الواقعية والحدثة على حد سواء غير ما بعد الحدثة؛ وهو نفس نقد المرجع والتصوير
المقصود أن تتعداه المقولة الأساسية فى "العقل اللاواعى السياسى"؟ عند هذا النقد،
وبقليل من الخيال التاريخى، قد يبدأ القارئ تأمل أنه رغم أن هذا الجزء من مقولة
جيمسون الذى يبدو وكأنه يتخلى عما هو أكثر بكثير مما سبق فى التقديم،
فحقيقة الأمر هى أن التقديم بالطبع وبصورة عامة هو فى الواقع القسم الذى يكتب
فى النهاية. وهو فى أى الحالىين يلغى بفاعلية المقولة ما بعد النقدية الخاصة بسائر
الكتاب كلها.

لماذا يسلم جيمسون فى تقديمه بنفس اليقين الذى يشرع الكتاب فى إثباته؟ لا
يمكن أن تكون الإجابة سوى أنه اعترف بوجود مشكلة تتعلق بنسق الواقعى؛ وبالتالي
بفكرة "التاريخ نفسه". وربما كان جيمسون يقرأ فوكو الذى يوضح أن الحقيقى لا
يمكنه الهروب باعتباره ذاتًا غير متغيرة كما يخشى هندس وهيرست أو كما يتمنى
جيمسون، ولو إلى حد كونه لا يمكن الوصول إليه إلا فى آثاره، ذلك أن الحقيقى نفسه
نسق مبنى باعتباره أنطولوجيا من خلال الخطاب. ولا يعنى هذا القول عدم وجود شيء
خارج اللغة. بل إنه يعنى إيضاح أنه حتى الاستعانة بنسق يتعدى الخطاب لا بد فى
واقع الأمر أن تكون هى نفسها نمطًا خطابيًا. وبالتالي لا يمكن الاستعانة بالحقيقى
من الناحية المكانية باعتباره موجودًا فى كل مكان خارج الخطاب، إلى حد أن يكون
هو نفسه كذلك بناءً خطابيًا^(٤٢) .

يقود هذا الإدراك جيمسون إلى صعوبة مباشرة؛ فقد عالج بالفعل مشكلة أن النظرية المُجَمَّلة قد تكون شمولية، وأنه حتى نظريات الإجمال التي تشمل السلبية مثل نظرية أوردنو أو نظرية فوكو تميل إلى الإيحاء بالعجز السياسى. وهو يقول إن هذه لا تمثل له مشكلة لأن الحقيقى/التاريخ سوف يوجد دائماً باعتباره أساساً خارج النظرية مهما كان مُجَمَّلاً، وبذلك سوف يمكن من خلق التأثير وفرضه عليها. وتشكل الضرورة وحدها كلية لا يمكن فى الواقع تجاوزها^(٤٣). ولكن إذا كان الحقيقى بناءً خطابياً كذلك، فإنه لا يمكنه العمل باعتباره أساساً فى الخارج يسمح بحدوث تأثير الداخل. فالإجمال الآن ليس خارجه شىء. ذلك أن الإدراج من الاكتمال بحيث فقد جيمسون التجاوز الذى مكّن الإجمال، لأن موقفه الخاص بالتجاوز كان يعتمد دائماً على نقطة إبلاغ تكميلية فى الخارج ("تتعدى الواقعية والحادثة على حد سواء"). وهو بدون الواقعى يُترك فى الداخل عاجزاً عن الخروج، متورطاً فى كتابته، ويصف بحيوية شديدة مثال نزيل فندق بوناڤنتورا Bonaventura Hotel؛ العاجز عن العثور على المخرج، ويزداد فى واقع الأمر عدم تأكده من وجود مخرج.

٦ - ما بعد الحادثة، أو المنطق الثقافى لجيمسون المتأخر

واجه جيمسون مرة أخرى نفس المشكلة التى تورط فيها فى تقديم كتاب "العقل اللاواعى السياسى" فى المقال المهم المنشور فى عام ١٩٨٤ بعنوان "ما بعد الحادثة أو المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة"^(٤٤). وهنا اختفى النبض ما بعد النقدى. ونتيجة للغياب فى منشأ التاريخ، وضرورة التأويل، التى كان المقصود بكتاب "العقل اللاواعى السياسى" أن يحلها - ولكنه وجد نفسه يكررها - يطرح جيمسون الآن مقولة مختلفة إلى حد ما، ولكنها تكشف من جديد عن صعوبات منطقية خاصة بالدور المتجاوز الخاص بالتاريخ الذى يسعى هو إلى الحفاظ عليه.

يميز جيمسون الآن فى هذا المقال ما بعد الحادثة عن الحادثة ويربطها بما بعد البنيوية. وعلى عكس تأكيده فى "العقل اللاواعى السياسى" - أو مقولات ليوتار - نجده

هنا يؤيد الرأى القائل بحدوث انقطاع أساسى بين الحداثة وما بعد الحداثة. وفى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات تفككت الحركة الحديثة البالغة من العمر مائة عام فى "إزهار أخير غير عادى" تركها "مستنفدة ومجهدة" (٥٣). كان ذلك كثيراً جداً على الحداثة التى تحولت بطريقة غريبة إلى نظام ميت أُعطى وضعاً تاريخياً قبل فترة من ظهور النظرية المعاصرة التى كانت تُستوعب بها. وطبقاً لما يقوله جيمسون، فإن ما تلا ذلك أصبح

إمبريقياً وهولياً ومتغائراً. أندى وار هول Andy Warhol
والبوب آرت، ولكن هناك كذلك الواقعية الفوتوغرافية ومن بعدها
"التعبيرية الجديدة" ... ومن ناحية هناك باروز Burroughs
وينشون Pynchon وإشمايل ريد Ishmael Reed والرواية
الجديدة nouveau roman الفرنسية ... من ناحية أخرى، إلى
جانب أنواع جديدة مفرعة من النقد الأدبى تقوم على جمالية
جديدة ما خاصة بالنصية أو الكتابة écriture (٥٤) .

على عكس مقولة كاتب مثل أندرياس هويسن Andreas Huyssen، يستوعب جيمسون بذلك النقد ما بعد البنىوى دون شك تحت مظلة ما بعد الحداثة^(٤٥). والواقع أن يقول فيما بعد بوضوح كبير إن "ما تسمى فى الوقت الراهن نظرية معاصرة ... أود أن أقول إنها هى نفسها على وجه الدقة ظاهرة ما بعد حداثة" (٦١). والآن تتميز هذه النظرة الخاصة بما بعد البنىوية بجاذبية لا شك فيها لأنها تمكنه من إفراغها فى قالب تاريخى وإعطائها مكانة تاريخية. ومن المؤكد أن جيمسون لديه بعض الأشياء اللافتة للانتباه كى يقولها عن ذلك. غير أن أكثر الأشياء وضوحاً هو مقولته إن ما بعد الحداثة ليس أسلوباً أو موضعة، بل ما يدعوه بروح لوكاشية "الثقافة السائدة" الخاصة بالرأسمالية المتأخر^(٤٦). وبالإمكان التعرف عليها من خمسة ملامح جوهرية يشكل تفصيلها مجمل مقولة جيمسون.

هذه الملامح معروفة ويمكن عرضها فى عجالة: ضحالة جديدة، حيث حل مفهوم الممارسات والخطابات وحرية الحركة النصية والأسطح والتناص intertextuality محل

عمق نماذج المدلول المتأصل والماهية/المظهر وغيره. وعودة التاريخ ليس باعتباره "حقيقياً" وإنما تصويراً، كالمعارضة *pastiche*، وبذلك يضع تاريخية التاريخ في الصدارة. وشكل جديد من الزمانية الخاصة التي يربط جيلسون بنيتها "الفصامية" بالنصية أو الكتابة *écriture*، أو الكتابة الفصامية. و"السمو الهستيري" *hysterical sub-* lime ؛ وهو صيغة اخترعها هو كي يصف الطريقة التي تتضمن بها ما بعد الحداثة، حسب كلام ليوتار، ما لا يمكن تصويره (حيث لم تعد القوى الضخمة الخاصة بالسمو الكانطي الآن هي الطبيعة وإنما قوى الرأسمالية الكونية). وشكل جديد من "الفضاء المفرط" *hyperspace* ما بعد الحداثي الذي نجح في تجاوز قدرات الجسم الفردي على تحديد موضعه، وتنظيم البيئة المحيطة به مباشرة، "ورسم خريطة لموقعه بطريقة معرفية داخل عالم خارجي يمكن رسم خريطة له". وهو يشير إلى أن هذا بمثابة.

رمز ونظير لتلك المعضلة الأشد حدة التي هي عجز عقولنا،
على الأقل في الوقت الراهن، عن رسم خريطة لشبكة الاتصالات
الكونية اللامركزية العظيمة متعددة الجنسيات التي نجد أنفسنا
وقد علقنا داخلها باعتبارنا نوات منفردة (٨٤)،

ما يلفت الانتباه بشكل خاص في هذا الوصف لما بعد الحداثة باعتبارها ثقافة مهيمنة هو أنه، على العكس من مقولة "العقل اللاواعي التاريخي"، من المستحيل أن يتجاوزها الفرد، أي أن يخطو خارجها. ويقول جيمسون في موضع آخر: "المهم هو أننا موجودون داخل ثقافة ما بعد الحداثة إلى الحد الذي يكون فيه رفضها السطحي مستحيلاً، مثلما أن أي احتفاء سطحي بها يتسم بالرضا عن النفس والفساد" (٤٧). ويعبر عن هذه العلاقة بالثقافة المعاصرة تعبيراً مجازياً في الوصف التجريبي الطويل الخاص بمجمع فندق بونافنتورا في لوس أنجلوس. لقد أصبحت الكلية هي الثقافة ذاتها، ويبدو الآن أنها تعمل داخل تردد لا ينتهي بين القوى المُجَمِّلة والمشطّية (٤٨). وهذه المرة لا يبدو أن هناك إمكانية وجود إشارة تتجاوز المُدْرَجَة.

الأمر المهم من المنظور النظرى السياسى بشأن مقال جيمسون "ما بعد الحداثة هو أن الرأى التقليدى الموجود خارج الثقافة السائدة الذى اعتاد النقد الماركسى أو اليسارى الليبرالى تبنيه لم يعد يُنظر إليه على أنه ممكن :

**الناقد الأخلاقى والثقافى ... إلى جانب الباقين منا، هو
الآن مغمور بعمق داخل الفضاء ما بعد الحداثى، وقد بلغت شدة
الغمر والعنوى بأنساقها الثقافية الجديدة حد أن يصبح ترف
النقد الأيديولوجى العتيق، والإنكار الأخلاقى الغاضب للآخر،
غير متاح (٨٦) .**

يعود السبب إلى وجودنا داخل ما بعد الحداثة، دون أن يكون هناك خارجى يبعث على الاطمئنان، سواء أكان "علم" ألتوسير أو "استبطان" فوكو، فى أن يصف جيمسون الأثر النهائى لظرف ما بعد الحداثة بأنه "إلغاء المسافة النقدية - critical distance". ويمثل ما بعد الحداثى باعتباره "المناهض للجمالى" anti-aesthetic أخطر تحدٍ سياسى - وفكرى - لأشكال السياسة الثقافية كافة على اليسار التى جرى العرف على أنها تفترض إمكانية وجود مسافة جمالية وبالتالى نقدية. ويرى جيمسون أن هذا يعنى فى الوقت الراهن أن .

**بعض أكثر مفاهيمنا الخاصة بطبيعة السياسة الثقافية
إعزازاً واحتراماً قد ... تجد نفسها مهجورة. ومهما كان
وضوح تلك المفاهيم - التى تتراوح بين شعارات السلبية
والمعارضة والتخريب والنقد والانعكاسية - فقد شاركت جميعها
فى افتراض واحد مكانى فى المقام الأول قد يُستأنف فى
الصيغة المحترمة كذلك الخاصة بـ "المسافة النقدية". فلم تتمكن
أية نظرية ثقافية سائدة على اليسار فى الوقت الراهن من
النجاح بدون فكرة أو أخرى خاصة بمسافة جمالية بنى ما،
وبإمكانية بتحديد وضع الفعل الثقافى خارج كيان رأس المال
الضخم، الذى يقوم حينذاك مقام مبدأ أرشميدس الذى يُشن منه**

هذا فى النهاية. إلا أن ما توحى به فكرة عرضنا السابق هو أن تلك المسافة بصورة عامة (بما فى ذلك "المسافة النقدية" على وجه التحديد) قد أُلغيت بدقة شديدة فى الفضاء الجديد الخاص بما بعد الحداثة. (٨٧)

إن حتى همهمة نقد أنورنو الذاتى المكتومة، فى مواجهة موقف يشبه موقف جيمسون الحالى شبهاً كبيراً، لم تعد ممكنة. ويبدو أننا بعيدين جداً عن الثقة فى "الأفق المطلق" الخاص بالماركسية الذى لا يمكن تجاوزه ويدعى جيمسون أنه ينطلق منه فى كتابه "العقل اللاواعى السياسى". يكاد الأمر يبدو وكأن البارانونيا الكاملة ظلت قائمة منذ أوهام المجد الأكثر تضخماً^(٤٩).

لقد قضت ما بعد الحداثة بطريقة أو بأخرى على الموقف السابق الذى كان يمكن فيه وضع العلم بيسر مقابل الأيديولوجيا والعالم الذى يمكن معرفته ووضع مفاهيمه بناء عليها. والإجمال فى الوقت الراهن لا يحدثه الناقد وإنما الرأسمالية نفسها وما بعد الحداثة، التى هى ثقافتها السائدة. وعلى المستوى النظرى، يعد هذا الإلغاء للمسافة النقدية إلى حد ما أثر الشك فى مكانة أشكال بعينها من المعرفة، منها التاريخ، ونسق "الحقيقى"، التى حاول جيمسون من قبل مواجهتها. وهو يقر هنا بقوة بمقولتى ليوتار وفوكو بخصوص انتهاء إمكانية النقد ذاتها؛ أى امتلاك أساس أو يقين خاص بالحقيقة تُنتقد منه المعارف أو دعاوى الحقيقة الأخرى. ويعد اعتراف جيمسون بأن هذا لم يعد يسمح له - أو لأى إنسان غيره - بإمكانية الأفق المطلق، وهو ميتا موقف meta-position خاص بالتاريخ باعتباره معرفة، إقراراً مذهلاً باستحالة المشروع السابق الخاص بكتاب "العقل اللاواعى السياسى".

يترك جيمسون وهو يفترض، بطريقة تتسم إلى حد ما بالحنين إلى الماضى، عودة إلى العلم والمعرفة فى وقت ما من المستقبل من خلال ما يسميه "التخطيط المعرفى الكونى"، حيث لم يتحقق هذا بعد. وهنا يعود الإجمال النهائى، وهو الخيال العلمى الماركسى، باعتباره خيلاً يوتوبياً

٧ - غارة جيمسون

تميل المقولات السياسية بالضرورة إلى التنبؤ بمثل هذه اليوتوبية للمستقبل، وإن كان المستقبل السياسى، كما علّق تيرى إيجلتون، سوف يعتمد على رغبة غالباً ما يستحيل تحقيقها، حيث إنها تقوم على النقص كما فى وصف لاكان للذات، أو تاريخ سارتر. ويضيف إيجلتون قائلاً: "إلا أنه لا يمكننا التوقف عن الرغبة فى اليوتوبيا، حتى وإن كنا نعرف بشكل عقلانى أنها لن تتحقق أبداً"^(٥٠). وتحتاج أشكال السياسة الأساسية كافة إلى المستقبل، تماماً مثلما تتطلب السياسة المحافظة كلها الماضى.

إلا أن هناك كذلك خطر أن تلك اللحظات اليوتوبية، ما لم تُعرض عرضاً نقدياً، قد تؤيد فى واقع الأمر نفس بُنى الأنساق التى تسعى إلى إزاحتها، ذلك أنها قد تعيد تخيل الماضى فى المستقبل، حيث لا تغير التاريخ وإنما تكرره. ورغم إقرار جيمسون بأن التكرار نفسه موقف ما بعد حدثى، فهو يرفض باستمرار الاعتراف بأخطاره^(٥١). غير أنه من الصعب تحاشي نتيجة أن إصراره على تطور الاشتراكية باعتبارها كلية كونية ينطوى على شكل من أشكال الكولونيالية الجديدة: "نحن الأمريكيون، نحن سادة العالم" نعرف ما هو الأفضل لكل إنسان سوانا^(٥٢). ولا يتغير هذا الموقف سواء أكان المبدأ الحاكم هو الرأسمالية أم الاشتراكية^(٥٣).

بينما كان جيمسون مستعداً فى "الماركسية والشكل" للتسليم بأن فى وقت من الأوقات "لم يكن للتاريخ دلالة واحدة فى واقع الأمر"، فقد أصبحت طموحات جيمسون بصور كتاب "العقل اللاواعى السياسى" أكبر حجماً^(٥٤). وفى إشارة على قدر غير عادى من الاستردادية سبق لنا اقتباسها لعلاقتها بالكتاب المقدس، نجده يستولى حتى على ما قبل التاريخ من أجل الماركسية لكى يحدث بعضاً يقوم على مص الدماء:

الماركسية وحدها هى التى يمكنها أن تقدم لنا الرواية
المقبولة للغز الماضى الثقافى، الذى يُعاد للحظة، مثل تيريسياس
Tiresias شارب الدم، إلى الحياة والدفء ويُسمح له مرة أخرى
بالكلام، وبتسليم الرسالة التى نُسيت زمناً طويلاً فى بيئة غريبة

تماماً عليه. ويمكن إعادة تمثيل هذا اللغز فقط إذا كانت المغامرة الإنسانية واحدة. فهكذا فقط ... يمكننا أن نلمح مطالبتنا بتلك القضايا التي مانت منذ زمن بعيد مثل التناوب الموسمي لاقتصاد القبيلة البدائية، أو النزاعات الحامية بشأن طبيعة الثالوث، أو نماذج الدولة المدينة أو الإمبراطورية الكونية، أو المناقشات البرلمانية أو الصحفية التي علاها الغبار الخاصة بالدول القومية في القرن التاسع عشر. ويمكن لهذه الأمور أن تستعيد عجلتها القديمة بالنسبة لنا فقط إن أعيدت روايتها في إطار وحدة قصة جماعية كبيرة واحدة ... وإذا فُهمت على أنها حلقات مهمة في قصة واحدة كبيرة لم تنته بعد وحسب.

(٢٠-١٩)

يتكون تاريخ العالم من سرد واحد؛ ولكن سرد من؟^(٥٥). وقصة من التي لم تنته؟ من الذي يمثل "نا" حين يعلن جيمسون أنه "يمكن لهذه الأمور أن تستعيد عجلتها القديم بالنسبة لنا فقط" - هذه الأمور هي "التناوب الموسمي لاقتصاد القبيلة البدائية"، وكأنه لا توجد أمم لا تزال تُصنّف بهذه المصلحات غير المتحضرة - وكذلك "المناقشات البرلمانية أو الصحفية التي علاها الغبار الخاصة بالدول القومية في القرن التاسع عشر"؛ وكأنه ليست هناك أمم في أنحاء العالم لا تزال تعمل في الوقت الراهن في ظل الآثار المحددة لمثل هذه المناقشات وليست بحاجة إلى "قصة جماعية كبيرة" لاستعادة أية حاجة ملحة قديمة. فلا ضرورة لاستعادة أية حاجة ملحة قديمة إن كنت تعيش في حالة طوارئ.

باختصار، تاريخ من الذي يستعين به جيمسون كثيراً باعتباره "التاريخ نفسه"؟ من الواضح أنه غير مسموح لأحد أن يكون له تاريخ خارج "نا"؛ وهو ما يعنى الحضارة الغربية ووجهة النظر الغربية التي يرى جيمسون أنها تعنى الولايات المتحدة الأمريكية. ويحاكى هذا المشروع الاستردادي فحسب تاريخ الكولونيات الأوروبية، تلك المؤامرة الرأسمالية الضخمة التي جرى فيها التهام العالم الموجود خارج حدود

أوروبا، وهو الآخر بالنسبة لها، التهاماً مطرداً داخل إمبراطورياتها، مع تحقيق الثقافات الأخرى وإنكار التواريخ الأخرى. وفي مقال نُشر مؤخراً بعنوان "أدب العالم الثالث في حقبة الرأسمالية متعددة الجنسيات" **The Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism** يصفه بأنه "ملحق لمقال ما بعد الحداثة"، يصف جيمسون العالم الثالث بأنه كيان متجانس يمكن تعريفه فقط من ناحية تجربته الكولونيالية^(٥٦). وعلى هذا الأساس يمضى ليرسم "نظرية علم الجمال المعرفى لأدب العالم الثالث" التى تبدأ بإعلان أن "نصوص العالم الثالث كافة بالضرورة ... رمزية -al-legorical، وهى بشكل شديد التحديد لابد أن تُقرأ على أنها ما سوف أسميها قصصاً رمزية قومية. "national allegories"^(٥٧). وبينما يصف جيمسون أدب العالم الثالث كله بأنه مختلف عن أدب العالم الأول، إلا أنه واحد إلى حد كبير فى اختلافه، فهو يصف طريقة واحدة لابد أن يُقرأ بها، بينما يحذر قراءه فى الوقت نفسه قائلاً: "لن تكسب شيئاً بإلقاء نظرة فى صمت على الفرق الأساسى الخاص بالنصوص غير المُعترف بها. فلن تقدم لك رواية العالم الثالث الرضا الذى توفره لك رواية بروسـت Proust أو جويس "Joyce"^(٥٨).

انتقد إعجاز أحمد الذى يدين موقف جيمسون المتعالى بصورة عامة، واستخدامه غير الإشكالى لنظرية العوالم الثلاثة، وتعريفه العالم الثالث على أنه آخر من ناحية تجربته الخاصة بالكولونيالية فحسب، لكى يصبح الموضوع السلبي للغرب الذى هو صانع التاريخ، هذا المقال انتقاداً عنيفاً وكان محققاً فى انتقاده^(٥٩). قد يسخر جيمسون من المقولة التى تربط أشكال الفكر الهيجالية بالتاريخ الأوروبى فى القرنين التاسع عشر والعشرين، إلا أن استفادته من هيجل مثيرة للدهشة فى هذا السياق. فعلاقات العالم الأول بالعالم الثالث تُحلّ بناءً على بنية السيد والعبد الخاصة بهيجل (وإن كان لم يوضح أين يضع هذا العالم الثانى)، بينما يشبه وصف هيجل للمجتمعات الزراعية (بلا تاريخ) والمجتمعات الصناعية (ذات تاريخ) بالفرق بين العالمين الأول والثالث. وكما يوضح إعجاز أحمد، فإن جيمسون سرعان ما يبدأ بالإيحاء بفرق بدائى وليس تاريخى بين الاثنين^(٦٠). إلا أن أكثر ما يعترض عليه إعجاز أحمد هو أنه رغم إصرار جيمسون من ناحية على الفرق، أى على العالم الثالث

باعتباره آخر ، فإن هذا التصنيف نفسه يجعله يؤدي به بالضرورة إلى الإصرار على تجانسه:

يُعطى الفرق بين العالمين الأول والثالث باعتباره أخرية، إلا
أن التباين الثقافي الضخم الخاص بالتشكيلات الاجتماعية
داخل ما يُسمى بالعالم الثالث يختفى تحت هوية "التجربة"
الوحيدة (١٠).

هذا إذن متضمن داخل الشكل السردي للقصة الرمزية القومية. وبذلك يحدث اختزال العالم الثالث إلى تكوين واحد أثره على المستوى الجمالي في مقولة الشكل السردى الرمزي المشترك لنصوص العالم الثالث كافة. نصوص العالم الثالث كافة؟ هل الأمر بالأحرى، كما يقول إعجاز أحمد، هو "أن تلك النصوص التي تقدم لنا قصصاً رمزية أصيلة هي وحدها التي يمكن الاعتراف بها على أنها نصوص أصيلة من أدب العالم الثالث، بينما يستبعد ما نون ذلك بالقطع" (١٢)؟ هنا نجد نموذجاً للعمل النمطي الخاص بالاستبعاد الذي يحدث الإجمال من خلاله، وللطريقة التي يجرى بها تشكيل الآخر باعتباره الذات. ويصبح الأثر الآخر لمنهج جيمسون الجدلي شديد الإلحاح واضحاً على الفور، حتى حين يتضح أن الشكل السردى المميز للعالم الثالث ليس سوى الصورة السلبية لذلك الشكل الذي يدعيه للغرب، بحيث ينتهي بهما الحال إلى ألا يكونا شيئاً لا يزيد كثيراً عن كونه نسخة أخرى من نوعى الواقعية الغربية الخاصين بأويرباخ^(٦١). ويبدو أن العالم الثالث يقدم نقيض العالم الأول الجدلي لما بعد الحداثة، بحيث يمكن تجاوزهما معاً باسم مستقبل الاشتراكية اليوتوبى. ويصبح واضحاً أن جيمسون بحاجة إلى العالم الثالث أكثر مما يحتاج إليه هذا العالم. إلا أنه حتى هنا ليس الأمر شديد البساطة. ذلك أن ما بعد الحداثة نفسها تعرف بواسطة كونيتها globality واختراقها للعالم الثالث .

يقول جيمسون إن ما بعد الحداثة لا تسمح بفكرة المسافة النقدية. ورغم اعترافه على الفور بشكل مُجمل من أشكال الفكر، وتعريفه التاريخ باستمرار على أنه سرد واحد وقصة واحدة، فهو حريص على الإبقاء على هذا الإجمال باعتباره نشاطه النقدى

بدلاً من تخيله على أنه حالة ثابتة للأشياء. ولذلك فهو يرفض جدل أدورنو السلبي لمصلحة القضاء على إمكانية مقاومة النسق المُجْمَل، وينتقد بنفس الطريقة ما يصفه بأنه رؤية فوكو للمستقبل باعتباره نسق الكولونيالية التامة. ذلك أنه يزعم أن الكولونيالية .

تتصور مستقبلاً خيالياً لنمط "شمولى" فيه آليات الهيمنة
... تُفهم على أنها اتجاهات لا رجعة فيها تزداد انتشاراً أهميتها
هى استعمار الفلول الأخيرة ومن أفلتوا من الحرية الإنسانية؛
بعبارة أخرى، لكى تحتل وتنظم ما يزال قائماً من الطبيعة
موضوعياً وذاتياً (بطريقة تخطيطية جداً، العالم الثالث والعقل
اللاواعى)^(٦٢) .

لكن رغم محاولاته لتمييز اتجاهه المُجْمَل عن اتجاه فوكو، فإنه من الصعب تحديد الفرق بين هذا الوصف الغريب وذلك الذى يقدمه جيمسون نفسه عن حالة ما بعد الحداثة. وهنا .

ينتهى الحال بالتوسع الجديد الضخم لرأس المال متعدد
الجنسيات إلى اختراق واستعمار نفس تلك الملاذات ما قبل
الرأسمالية (الطبيعة والعقل اللاواعى) التى كانت توفر مواطن
أقدام خارج نطاق التشريع الوطنى وأرشميدية للفاعلية
النقدية^(٦٣) .

أصبحت ما بعد الحداثة نفسها قوة مُجْمَلَة، وهو ما أدى إلى تحقيق مستقبل فوكو الشمولى الخيالى على ما يبدو؛ فقد اكتمل الآن استعمار العالم الثالث ("الطبيعة") مع "اختراق" النسق الكونى للرأسمالية متعددة الجنسيات وصولاً إلى أبعد مناطق. ولكن ما هى مكانة الادعاء الذى يُطرح هنا؟ يبدو أن جيمسون يوحي بأن العالم الثالث قدم من قبل منظوراً نقدياً بل ونمط مقاومة للماركسية الغربية (ترك وضع سكانه دون توضيح أو مناقشة). وقد ضاع ذلك الآن. ففى التشويش الذى تحدثه ما بعد حداثة الرأسمالية المتأخرة، "نحن" فى رأى جيمسون بحاجة من جديد إلى .

بدء فهم مواقفنا باعتبارنا نوات فربية وجماعية واستعادة
القدرة على العمل والكفاح التى يبطلها الآن اضطرابنا المكانى
وكذلك الاجتماعى^(٦٤) .

ولكن مرة أخرى من هم "نحن" الذين يعنيه هنا؟ من هو المضطرب؟ هل يشكل
العالم الثالث موقعاً محتملاً للمقاومة أم لا؟ يتراوح جيمسون بين ادعاء أنه كذلك وأنه
غير ذلك.

فى كل الأحداث نجد أن هؤلاء الذين فى الغرب هم أوضح من يعانون من
التشويش السياسى والفكرى الخاص بالظرف ما بعد الحداثى، وهم من بحاجة فى
رأى جيمسون إلى استعادة قدرتهم على العمل والكفاح. فما هو السبيل إلى تحقيق
ذلك؟ الإجابة هى "من خلال وضع الخرائط المعرفية" *cognitive mapping*، حيث يعلن
جيمسون أن هناك "حاجة إلى الخرائط". وكما هو حال أقدم استكشافات العالم
الجديد، فإن .

الشكل السياسى لما بعد الحداثة ... سوف تكون وظيفته
هى اختراع وتصوير رسم الخرائط المعرفية الكونية، على
المستوى الاجتماعى وكذلك المكانى^(٦٥).

إلا أن العالم كله قد لا يشكر جيمسون على "وضع الخرائط المعرفية" التى تحدث
عنها. وقد لا يلقى المستكشفون ترحيباً كبيراً هذه المرة حين يواجهون ما لا يزال
جيمسون يسميه "القبيلة البدائية". ذلك أنه لا يشعر الجميع بالامتنان لإتاحة فرصة
القيام بدور آخر فى القصة الأوروبية الأمريكية.

إلا أن إحدى مزايا وضع الخرائط المعرفية هو أنه لا يبدو أنه يعتمد على العالم
الثالث باعتباره نقيضاً جدياً للحداثة التى يشير ليوتار إلى أنها ظاهرة غربية حتى ولو
كانت تنطوى على ثقافة كونية^(٦٦) . وفى إطار شكوى جيمسون من إحساسه بالارتباك
فى الفضاء ما بعد الحداثى والحبس داخل حاضر ما بعد الحداثة، نجده يشير على
وجه التحديد إلى

فقدان قدرتنا على تحديد مواقعنا داخل هذا الفضاء ووضع
خرائط معرفية له. وبعد ذلك يُعاد إسقاط هذا على ظهور ثقافة
كونية متعددة الجنسيات تتسم بلا مركزيتها وعدم إمكان تخيلها،
وهي ثقافة لا يمكن للمرء فيها أن يحدد موقعه^(٦٧).

لم تعد القوة المُجمِلة هي الوعي الطبقي، ولا حتى التاريخ، وإنما الرأس مالية
نفسها. غير أن الكلية لا يمكن فهمها. ومادام فهمها غير ممكن، فليس بالإمكان
مقاومتها. ويمثل وضع الخرائط المعرفية، الذي يُفترض أن يواجه تجربة فضاء ما بعد
الحدث المعجزة، المقابل الخاص بجيمسون للوعي الطبقي عند لوكاش داخل الصفة
الغالبة الثقافية لما بعد الحدث^(٦٨). ويبدو هذا ذا أهمية بالنسبة للمفكر الحدثي
اللامركزي الفردي. فإذا كان الأمر كذلك، هل يمثل العقل الذي يبني الخريطة نقطة
خارجانية يمكنه منها البدء في أن يوضع فيما وراء ما بعد الحدث؟ قد لا يكون من
الحكمة الابتعاد أكثر من اللازم بالمجاز. فمقولة إن ساكن المجتمع ما بعد الحدثي
يحتاج إلى خريطة معرفية، ولابد له من أن يعيد بناء "الخريطة الذهنية للكلية
الاجتماعية والكونية التي نحملها داخل رؤوسنا" لكي يستعيد بعض النفوذ السياسي،
تصاغ من عبر تشابه غير مقنع إلى حد ما مع فرضية كيفن لينش Kevin Lynch التي
تقول إن سكان المدن يصيبهم الشلل إن هم عجزوا عن وضع خريطة ذهنية لكلية
مدينتهم^(٦٩). ربما صلحت هذه الفكرة بطريقة لطيفة على حد كبير باعتبارها
طريقة لتبرير تجربة لوس أنجلوس التي تطورت على امتداد خطوط السكك الحديدية
فيها التي اختفت الآن وليس التخطيط المتقاطع grid-plan التقليدي الخاص بالمدينة
الأمريكية^(٧٠). غير أن المقارنة بلندن تكشف عن ضعف التشابه؛ فحتى سائقى
التاكسي الذين تدربوا شهوراً على تعلم "المعرفة" لا يمكنهم حمل كل محتويات خريطة
A-Z الخاصة بلندن داخل رؤوسهم. بل إن الخريطة التي يستخدمها أهل لندن
باعتبارها خريطة ذهنية هي خريطة مترو الأنفاق، التي اشتهر عنها أنها تحمل القليل
من التطابق مع التخطيط الفعلي للمدينة فوق الأرض. وحتى الخريطة لا تمثل في واقع
الأمر نقطة خارجانية أو تأثير، إلا أنه يمكنها البقاء بسهولة داخل ما قد يسميه
جيمسون الأيديولوجي.

هل يتوفر وضع الخرائط المعرفية لمفكر العالم الأول فى واقع الأمر؟ يبدو أن هناك بعض الخلط فى هذه النقطة. ففي "أدب العالم الثالث" يقول جيمسون إن "القصة الرمزية القومية" تساوى شكلاً من أشكال وضع الخرائط المعرفية متاح فقط للطبقات المسودة^(٧١). فى هذه الحالة قد يكون من المفترض أنه غير متاح لجيمسون نفسه، باعتباره أحد سادة العالم المميزين. ومع ذلك، فإنه رغم ما يوحى به من إمكانية أن تعمل القصة الرمزية القومية عمل القوة المضادة بالنسبة للارتباك ما بعد الحداثى الذى يعيشه المفكر الأمريكى، ففي الوقت نفسه، وكما رأينا، فإن ما بعد الحداثة نفسها يعرفها اختراقها للعالم الثالث الذى لم يعد يسمح بموطئ قدم للفاعلية النقدية. ومرة أخرى يجد جيمسون نفسه مقاطعاً فى العملية التى يصفها، حيث يعبر بالكتابة عن موقفه النقدى الخاص بالإبلاغ.

بدأت مقولته فى الفترة الأخيرة تزحف لمسافة أبعد، وأعيد الكفاح المكانى من أجل المستقبل بقوة إلى التاريخ. وفى "ما بعد الحداثة" يخبرنا جيمسون أن الارتباك وفقدان الإحداثيات، والعجز ذهنياً عن تصوير الكل، كان ظاهرة ما بعد حداثة على وجه التحديد. وبذلك كان الفضاء المفرط ما بعد الحداثى أثراً خاصاً من آثار الرأسمالية المتأخرة. إلا أنه أشار مؤخراً إلى أن هذا النوع من التشويش هو فى الواقع نتاج الكولونيالية وأنه بالإمكان شرح الأشكال الجمالية المحددة لما بعد الحداثة. ولكن لم التوقف عند ما بعد الحداثة؟ يمكن أن يقال إن الظروف التى يصفها جيمسون، وفيها يكون ما ينتج عن "الانفصال المكانى" الخاص بالكولونيالية "نتيجة هى العجز عن فهم الطريقة التى يعمل بها النسق ككل"، تشكل التجربة المميزة الخاصة بالرأسمالية نفسها.^(٧٢) وفى نمط الإنتاج الإقطاعى وحده يمكن أن يكون الكل جزءاً من التجربة المعاشة الفورية بهذه الطريقة. وحتى فى هذه الحالة....

كما أشرنا من قبل، ربما تكون ما بعد الحداثة، التى فُقدت فيها الخرائط الإمبريالية القديمة، هى ظرف الرأسمالية المتأخرة فحسب، بل كذلك ظرف ضياع المركزية الأوروبية، وضياع "التاريخ" نفسه. وطبقاً لما يقوله جيمسون، قد تكون ما بعد الحداثة حينئذ النقيض الجدلى للاستشراق؛ أى حالة من التشويش. وهو ما قد يعنى

أن التاريخ لم يعد قصة واحدة، حتى وإن استمر التاريخ الغربى فى التآمر مع "القصة الضخمة التى لم تنته" للاستغلال الخاصة به، واستمرت الماركسية كذلك فى إقرار الرأسمالية الكونية كما يعترف جيمسون؛ على أساس أن هذا هو الإعداد اللازم للاشتراكية الكونية^(٧٣). غير أنه فى هوامش العالم الثالث غير المستقرة، التى يمكن أن نقول إنها ليست الطبيعة ولا العقل اللاواعى وليست بطبيعة الحال كياناً مغايراً بحال من الأحوال، يواجه مشروع جيمسون ذو السرد الواحد نداء يظل متجاوزاً له دائماً:

فلتأتوا إذن يا رفاق، فقد انتهت اللعبة الأوروبية أخيراً....
إنها مسألة بدء العالم الثالث تاريخاً جديداً^(٧٤).

الهوامش

- 1 Fredric Jameson, 'Cognitive Mapping', in *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds Cary Nelson and Lawrence Grossberg (London: Macmillan, 1988), 347.
- 2 Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act* (London: Methuen, 1981). *The Political Unconscious* was translated into German in 1988, but has yet to be translated into any other European language.
- 3 50 Cornel West, for example, argues that Fredric Jameson effected an 'American Marxist Aufhebung of poststructuralism', and of contemporary criticism to ethics ('Ethics and Action in Fredric Jameson's Marxist Hermeneutics', in Jonathan Arac, ed., *Postmodernism and Politics* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986], 128). On feminism and male critics, see Elaine Showalter, 'Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Woman of the Year', *Raritan* 3 (1983), 13049.
- 4 For the same reasons, the Althusserian discourse theory of Michel Pêcheux (*Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious*, trans. Harbans Nagpal [London: Macmillan, 1982]) achieved little impact when published in English in 1982, the year after the *Political Unconscious*.
- 5 Terry Eagleton, 'The Idealism of American Criticism', *New Left Review* 127 (1981), 60.
- 6 William Dowling, *Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to The Political Unconscious* (London: Methuen, 1984), 14. Dowling's book is designed to give the reader unfamiliar with Jameson an account of the necessary background information on Marxism; it is all the more surprising therefore that Sartre is mentioned only once.
- 7 Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1971), xi, 307.
- 8 The contemporary political context for Marxism in the US is the major historical and situational factor that has determined the course of Jameson's work. The problem for any US Marxist criticism is that, although Marxism is perfectly acceptable in the academy, since McCarthy there has been no corresponding political culture to which it could correspond. An indication of the context as Jameson himself saw it in the early seventies comes in his chapter on Sartre in *Marxism and Form* (1971) where he remarks:

It is worth stressing, for the American reader, the profound difference between the American and the European context in this respect: for in Europe Marxism is

an omnipresent, living mode of thought, one with which every intellectual is bound to come into contact in one way or another, and to which he is obliged to react. (207)

It is clear from this citation that Jameson sees himself as writing for the 'American reader'. This accounts for his characteristic position of surveying Marxist theory from the empyrean and commodifying it for a readership presumed to be unfamiliar with such material and certainly not politically committed in relation to it, which means that Jameson can get away with theoretical arguments - and particularly theoretical syntheses - that it would be impossible to make in a European political context.

- 9 There is some precedent for this project: Mark Poster, for example, in *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser* (Princeton: Princeton University Press, 1975), instances the two rather unlikely candidates of Baudrillard (360) and Derrida (353~) as offering the possibility of a reciprocity between the two positions. Jameson does provide some discussion of the political context of Althusser's work in the *Political Unconscious* (27n, 37, 54n). For Jameson's relation to Lukacs and Sartre, and for an extended comparison between Sartre and Althusser, see Michael Sprinker, *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (London: Verso, 1987), 153-205.

- 10 Dowling, Jameson, *Althusser, Marx*, 13.

- 11 In *Marxism and Form*, Jameson describes Sartre's move as follows::

It is certain that, in opposition to Engels, Sartre aims at replacing the 'primacy' of the economic with that of praxis and class struggle. He wishes, he tells us at several points, 'to substitute history for economistic and sociological interpretations, or in more general terms, for all determinisms'; 'sociology and economism must both be dissolved back into *history itself*. (293~)

- 12 A device already criticized by Bachelard in his attack on 'continuists' who contrive to give history all the continuity and unity of a book by the use of narrative (*Le Materialisme rationnel* [Paris: Presses universitaires de France, 1953], 209).

- 13 *Political Unconscious*, 27.

- 14 Fredric Jameson, 'The Re-invention of Marx', *Times Literary Supplement* 3832 (1975), 943; this project was subsequently sketched out in 'Marxism and Historicism', in *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986. Volume 2 The Syntax of History* (London: Routledge, 1988), 148-77, before being fully developed in *The Political Unconscious*.

- 15 *Political Unconscious*, 13; it should be mentioned that Jameson does qualify this

- phrase: '(here using the shorthand of philosophical idealism)'.
- 16 In this respect, Jameson differs significantly from Sartre, as well as from current initiatives to bring back the Subject.
- 17 Jean -Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason: I, Theory of Practical Ensembles*, trans. Alan Sheridan-Smith, ed. Jonathan Ree (London: Verso, 1976), 37~04, 57~83.
- 18 Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital* trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 63.
- 19 *Reading Capital*, 253. Althusser continues: 'Thus the "social relations", instead of expressing the structure of these practices, of which individuals are merely the effects, would be generated from the multiplicity of these centres, i.e., they would have the structure of a practical inter-subjectivity'.
- 20 Cf. Anders Stephanson, in 'Regarding Postmodernism - A Conversation with Fredric Jameson': 'Your model goes from the microlevel, assorted things here and there, to the macrolevel represented by Mandel's concept of Late Capitalism. These 'homologies' between the three moments of capitalism and the three moments in cultural development (realism, modernism and postmodernism) lend credence to descriptions of your position as unreconstructed Lukacsianism. It does seem a case of expressive causality, correspondences and all.... Problems arise... with the mediating instances, the way in which you jump from the minute to the staggeringly global' (*Social Text* 17 [1987], 3~).
- 21 Barry Hindess and Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), cited five times in the course of Jameson's opening theoretical chapter. Further references will be given in the text.
- 22 *Pre-Capitalist Modes of Production*, 27~7.
- 23 *Political Unconscious*, 97.
- 24 *Critique of Dialectical Reason*, I, 579.
- 25 Here Jameson counters the argument that links totalizing thought to totalitarianism, that as he puts it there is a straight line from Hegel's Absolute Spirit to Stalin's Gulag, on rather different grounds. In a cunning riposte to poststructuralists, he argues that if this were true it would constitute an example of an expressive causality between different levels which would be in contradiction with the anti-Hegelian position of those who make it (see Jameson, 'Cognitive Mapping', 354).
- 26 Similarly, although he allows Althusser's refutation of the master narratives of historicism in which history is rewritten in terms of an underlying self-realizing meaning, Jameson himself nevertheless goes on to propose a new "'fundamental" hidden master narrative' (*Political Unconscious*, 28).
- 27 *Pre-Capitalist Modes of Production*, 318.
- 28 *Pre-Capitalist Modes of Production*, 311.
- 29 In fact that particular truism had been pointed out long before by Sartre and Levi-

- Strauss among others, who had observed that 'history is a method with no distinct object corresponding to it' without feeling the need to draw Hindess and Hirst's absurdly literal conclusion and to condemn history as such (Sartre, 'Replies to Structuralism', *Telos* 9 [1971], 114, cited in the *Political Unconscious*, 47, and Levi-Strauss, *The Savage Mind* [London: Weidenfeld and Nicolson, 1966], 262). Hindess and Hirst's rejection of history here assumes that other objects, apart from history, can be known outside representation. The realization that they cannot leads Hindess and Hirst, in *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Macmillan, 1977), to reject epistemology (that is, epistemological guarantees) altogether (9-33) - which only means that knowledge is back where non-Marxist science in the twentieth-century has always thought it was, uncertain. For criticisms of Hindess and Hirst's position, see Tony Skillen, 'Discourse Fever: Post-Marxist Modes of Production', *Radical Philosophy* 20 (1978), 3-8, and Andrew Collier, 'In Defence of Epistemology', *Radical Philosophy* 20 (1978), 8-21.
- 30 Paul Q. Hirst, *Marxism and Historical Writing* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), vii. Deleuze's account of the 'crisis of representation' comes in Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus Capitalism and Schizophrenia* (trans. Robert Hurley et al. (New York: The Viking Press, 1977).
- 31 For example, Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983), Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).
- 32 Jacques Derrida, 'Le Facteur de la verite', in *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press, 1987), 413-96.
- 33 Jameson, 'Marxism and Historicism', 164.
- 34 Samuel Weber, *Institution and Interpretation* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1987), 50.
- 35 Particularly, as Weber argues, that of Stanley Fish in *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).
- 36 cf. Geoff Bennington, 'Not Yet', *Diacritics* 12:3 (1982), 23-32.
- 37 *Political Unconscious*, 10.
- 38 Jameson introduces his book on Sartre with a discussion of the importance of style (*Sartre: The Origin of a Style* [New Haven: Yale University Press, 1961], vii); since the end of his Althusserian period Eagleton has placed an increasing value on style and rhetoric, advocating a rhetoric of persuasion rather than the traditional Marxist appeal to absolute verities (see for example his discussion of Jameson, 'Fredric Jameson: The Politics of Style' in *Diacritics* 12:3 (1982), 14-22, and the last chapter

- of Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* [Oxford: Blackwell, 1983]). Jameson and Eagleton have also been followed by Frank Lentricchia who rejects Marxism as a 'true' scientific theory, substantiated by appeals to the laws of history, and sees Marxism instead as a persuasive rhetoric, its goal 'the formation of genuine community' (*Criticism and Social Change* [Chicago: University of Chicago Press, 1983], 12).
- 39 Jameson, Foreword to Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: Minnesota University Press, 1984), viii-ix.
 - 40 Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard Trask (New York: Anchor Book, 1957), 19. All further references will be given in the text.
 - 41 See Tzvetan Todorov's illuminating essay on patristic exegesis in *Symbolism and Interpretation*, trans. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 97-130.
 - 42 See Mark Cousins and Athar Hussain, *Michel Foucault* (London: Macmillan, 1984), 26-2. Foucault's position here would distinguish him from contemporary historians such as de Certeau, who see the historian's task as a matter of joining together the two incommensurable realms of the real and writing (Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975), 5; cf. Jean-François Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels* (Paris: Union générale d'éditions, 1973), 18-2, and *The Differend*, trans. Georges Van Den Abbeele (Manchester: Manchester University Press, 1988), 32-58.
 - 43 *Political Unconscious*, 40, 91-102.
 - 44 Jameson, 'Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism', *New Left Review* 146 (1984), 53-92. Further references will be given in the text.
 - 45 See Andreas Huyssen, 'Mapping the Postmodern', in *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 179-221.
 - 46 This was one of the aspects of Jameson's 'Postmodernism' article most disputed in the responses to it; see in particular Terry Eagleton, 'Capitalism, Modernism and Postmodernism', *New Left Review* 152 (1985), 6-73.
 - 47 'The Politics of Theory: Ideological Positions in the Postmodernism Debate', in Jameson, *The Ideologies of Theory*, II, ill; cf. Jameson's comment in 'Regarding Postmodernism': 'The languages that have been useful in talking about culture and politics in the past don't really seem adequate to this historical moment' (37).
 - 48 This simultaneous experience of fragmentation and totalization has become a constant preoccupation for Jameson, as it was for Sartre. For example: 'rather than clinging to this particular mirage of the "centered subject" and the unified personal identity, we would do better to confront honestly the fact of fragmentation on a

global scale', or, 'we Americans, we masters of the world, are in something of the same position. The view from the top is epistemologically crippling, and reduces its subjects to the illusions of a host of fragmented subjectivities' (Jameson, 'Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism', *Social Text* 15 [1986], 67,85).

- 49 The problem might be said to start with Jameson's postmodern 'hyperspace': a way of thinking against its seamless homogeneity, might be to read it against Foucault's 'Of Other Spaces' (*Diacritics* 16:1 [1986], 22-27). On paranoia and the missing body of the father in Jameson, see Weber, *Institution and Interpretation*, 54-8.
- 50 'Writing and Gender' Conference, London, July 1986. On utopia see Jameson's 'Of Islands and Trenches: Neutralization and the Production of Utopian Discourse', *The Ideologies of Theory*, II, 75-101, and Barbara Goodwin and Keith Taylor, *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice* (London:
- 51 Jameson, 'Reification and Utopia iii Mass Culture', *Social Text* 1(1979), 135-8.
- 52 Jameson, 'Third World Literature', 85.
- 53 cf. Frantz Fanon's argument that Third World countries ought not to have to choose between the capitalist and socialist systems, which would only define them according to the Western systems (*The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington [Harmondsworth: Penguin Books, 1967], 77-8).
- 54 *Marxism and Form*, 231; cf. 165.
- 55 It is significant that in *Marxism and Form* Jameson follows the Sartrean position whereby pre-capitalist societies are not considered to be part of History:

It is only on this condition that history as a whole can have a meaning, or a single direction, in the sense that projects are acquiring increasingly vaster fields of influence in all senses. We may anticipate the thesis of the projected second volume of the *Critique [of Dialectical Reason]* hinted at here and there in the [first] volume, by saying that the 'meaning' of history is just such a totalization. It is a becoming rather than a being; and in genuine dialectical fashion, we may assume that in prehistoric times, when men lived in unrelated groups and tribes, history, in effect, had no single meaning. Only now, when the world is becoming one, and when events in any given area are involved in and affect the very being of people in wholly distinct countries and societies, can we begin to have even a vague realization of what human life would be like, if it were a single project, had a single meaning, constituted a single 'totalization in course'. (231-2)

By the time of *The Political Unconscious*, however, as we have seen, everyone is

included. The shift discernible here, whereby all history, prehistoric or otherwise, is assimilated into one grand narrative, is exactly paralleled by the complaint that late capitalism, or its cultural form of postmodernism, has assimilated everything to the extent that Marxism has lost any 'exterior' perspective.

- 56 'Third-World Literature', 68-9; cf. *Political Unconscious*, 92.
- 57 'Third-World Literature', 68-9. For a comparable gesture, on a less politically sensitive topic, see 'Reification and Utopia', 147: 'All contemporary works of art....
- 58 'Third-World Literature', 65.
- 59 Aijaz Ahmad, 'Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory"', *Social Text*, 17(1987), 3-25.
- 60 Similarly Jameson slips from 'nation' to 'culture', 'society', 'collectivity', as if these were interchangeable terms.
- 61 See 'Third-World Literature', 79-80: 'Such allegorical structures ... are not so much absent from first-world cultural texts as they are *unconscious*, and therefore they must be deciphered by interpretative mechanisms that necessarily entail a whole social and historical critique of our current first-world situation. The point here is that, in distinction to the unconscious allegories of our own cultural texts third-world national allegories are conscious and overt'. In 'Magic Realism Film' (*Critical inquiry* 12:2 [1986], 301-25), Jameson suggests that, in a similar way, magic realism in Latin American film offers 'as a possible alternative to the narrative logic of contemporary post-modernism', its more direct presentation of 'narrative raw material'; Third-World films present 'historical raw material in which disjunction is structurally present', a reflection of conflicting pre-capitalist and capitalist modes of production. The implicit assumptions at work here are all too obvious.
- 62 *Political Unconscious*, 92.
- 63 Jameson, 'Postmodernism', 37; cf. also 73-80.
- 64 'Postmodernism', 92.
- 65 'Postmodernism', 89, 92. On mapping, totalizing, and colonialism see Jose Rabasa, 'Allegories of the Atlas', in *Europe and Its Others*, ed. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1985), II, 1-16.
- 66 The postmodern condition, Lyotard tells us, is only a symptom of 'the most highly developed societies' (*The Postmodern Condition*, xxiii), and Jameson concurs by using it almost as a synonymous term for American culture as such ('global American postmodernist culture', 'Third-World Literature', 65).
- 67 'Regarding Postmodernism', 33. Jameson describes cognitive mapping as 'the invention of ways of using one object and one reality to get a mental grasp of something else which one cannot represent or imagine' (45); cf. Robert John Ackermann, *Wittgenstein's City* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988). In 'Cognitive Mapping' (350-1), Jameson advances a theory of three types of space

which correspond to the three stages of capitalism (postmodern space therefore corresponds to late capitalism).

68 'If we want to go on believing in categories like social class, then we are going to have to dig for them in the insubstantial bottomless realm of cultural and collective fantasy' ('Reification and Utopia', 139).

69 'Cognitive Mapping', 353, citing Kevin Lynch, *The image of the City* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960).

70 Reyner Banham, *Los Angeles: The Architecture of Four Ecologies* (London: Allen Lane, 1971).

71 'Third-World Literature', 87.

72 Jameson, *Nationalism, Colonialism and Literature: Modernism and Imperialism* (Derry: Field Day Pamphlets 14, 1988), 11.

73 *Political Unconscious*, 102. Jameson admits that 'the project of cognitive mapping obviously stands or falls with the concept of some (unrepresentable, imaginary) global social totality that was to have been mapped' ('Cognitive Mapping', 348; cf. 356, 358~0).

74 Fanon, *The Wretched of the Earth*, 251~.

الفصل السابع

الاستشراق المشوّش

١ - الكولونيالية والنزعة الإنسانية

لكن كيف نكتب تاريخاً جديداً؟ متى يكون التاريخ، كما أشار سيزير، أبيض؟^(١) قد يبدو نقد بُنى الكولونيالية نشاطاً هامشياً بالنسبة للقضايا السياسية العامة الخاصة بالنظرية الأدبية والثقافية، حيث يلبي فقط حاجات الأقليات أو نوى الاهتمام المتخصص بالتاريخ الكولونيالي. غير أنه رغم اهتمامه بالهوامش الجغرافية للثقافة الأوروبية المركزية، فلا بد لإستراتيجيته طويلة المدى أن تحدث إعادة بناء أساسى للفكر الأوروبى، والتأريخ الأوروبى بصفة خاصة.

لم تكن تلك مسألة تأسيس نقد الكولونيالية فى مواجهة الثقافة الأوروبية، بل هى بالأحرى مسألة بيان مدى عمق تورط كل منهما فى الأخرى. فقد لا يكون من الممكن تخيل الفكر الأوروبى منذ عصر النهضة بدون أثر الكولونيالية، مثلما أنه قد لا يكون من الممكن تخيل تاريخ العالم منذ عصر النهضة بدون تأثيرات الأوربة. وهكذا فهى ليست مسألة نزع التفكير الكولونيالى من الفكر الأوروبى، أو مسألة تطهيره كما هو الحلم الحالى الخاص بـ "اجتثاث" العنصرية. بل إنها مسألة إعادة موضعة الأنساق الأوروبية من أجل بيان التاريخ الطويل لعملها باعتباره أثر الآخر الكولونيالى الخاص بها، تعبر عنه بإيجاز ملاحظة فانون: "إن أوروبا بالمعنى الحرفى للكلمة من خلق العالم الثالث"^(٢). ولا ينبغى لنا افتراض أن معاداة الكولونيالية قُصرت على عصرنا؛ فالتعاطف مع الآخر المقموع، والضغط من أجل نقض الكولونيالية مسألة قديمة قدم

الكولونيات الأوروبية ذاتها^(٣). أما الأمر الجديد فى السنوات التى مرت منذ الحرب العالمية الثانية، التى حدث خلالها فى الغالب نقض الكولونيات، فهو تلك المحاولة المصاحبة لنقض كولونيات الفكر الأوروبى وأشكال تاريخه كذلك. وهى بذلك تتميز التحول الأساسى والأزمة الثقافية التى توصف الآن بأنها ما بعد الحداثة.

من الممكن القول بأن هذا المشروع بدأه فى عام ١٩٦١ كتاب فانون "معذبو الأرض" Wretched of the Earth . والكتاب برنامج ثورى لنقض الكولونيات وتأسيس تحليل آثار الكولونيات على الشعوب المستعمرة وثقافتها. ووضع أثناء ذلك العالم الثالث فى الصدارة باعتباره البديل الأساسى للنظام المعاصر الخاص بالنفوذ العالمى والأيدىولوجيتين المتنافستين له وهما الرأسمالية والاشتراكية. ورغم تأثير سارتر، فقد كان لدى فانون القليل من الوقت الذى يمنحه للفرضية الأساسية الخاصة بكتاب "نقد العقل الجدلى" الذى نُشر فى العام السابق، وهى أن البشر باعتبارهم أدوات واعية بذاتها تخلق واقع التاريخ. وهو يشير على عجل إلى ما يعنيه ذلك حين يوضع فى سياق كولونياتى:

**يصنع المستوطن التاريخ ويكون واعياً به. ولأنه يرجع
باستمرار إلى تاريخ البلد الأم، فهو يشير بوضوح إلى أنه هو
نفسه امتداد لذلك البلد الأم. وهكذا فإن التاريخ الذى يكتبه ليس
تاريخ البلد الذى يستولى عليه وإنما تاريخ أمته، فيما يتعلق بكل
ما تنتقيه وكل ما تنتهكه وتنقيه الجوع (٤٠) .**

إذا كان البشر يصنعون التاريخ، فإن قانون يبين هنا كيف أن الرجال والنساء الذين هم موضوعات ذلك التاريخ محكوم عليهم بالجمود والصمت. وكتابه موجه إلى هؤلاء الرجال والنساء. ولا يتوقف نقده لأوروبا عند التاريخ العنيف الخاص بالاستيلاء الكولونياتى. فهو يشير إلى أن أثر الكولونيات هو نقض إنسانية السكان الأصليين، وهى عملية من المفارقة أنها تجد لها مبرراً فى قيم النزعة الإنسانية الغربية. وهذه النزعة الإنسانية يهاجمها فانون باستمرار ويسخر منها. وهو على سبيل المثال يحث قراءه فى الخاتمة قائلاً:

اتركوا أوروبا هذه التى لا يتوقفون فيها عن الحديث عن
الإنسان ومع ذلك يقتلون البشر أينما وجدوهم، على ناصية كل
شارع من شوارعهم، وفى كل ركن من أركان المعمورة. إنهم
يجثمون منذ قرون على صدر البشرية كلها تقريباً باسم ما
يسمونه التجربة الروحية....

تلك هى نفسها أوروبا التى لا يتوقفون فيها عن الحديث عن الإنسان، ولم يتوقفوا
قط عن الإعلان فيها عن أنهم مهومون فقط برفاهية الإنسان، والآن نعرف ما أشكال
المعاناة التى تحملتها البشرية مقابل كل انتصار حققته من انتصارات العقل (٢٥١).

كما قد يكون متوقعاً، كان ذلك الجانب من نقد فانون هو ما أثر على سارتر
تأثيراً خاصاً. ففي "نقد العقل الجدلى" يرفض سارتر الفكرة الإنسانية التى تقول إن
هناك ماهية غير تاريخية للإنسان، مع أن الكتاب يقوم رغم ذلك على محاولة وضع
"الإنسان" الأوروبى نفسه فى مركز التاريخ. ولا شك فى إمكانية إضافة تدخل فانون
إلى قائمة أسباب انهيار مشروع سارتر.

يقول فانون إن "نقض الكولونيالية الذى يعتزم تغيير نظام العالم هو بكل وضوح
برنامج للفوضى التامة" (٢٧)، ولا يزيد هذا على ما هو فى الفوضى التى تحدثها فى
القيم المتصلة بالنزعة الإنسانية الأوروبية. وفى المقابل يحدد التقديم الرائع الذى كتبه
سارتر لكتاب "معذبو الأرض"، الموجه على وجه الخصوص للقارئ الأوروبى، الخطوة
الأولى التى يقوم بها أوروبى فى نقد الثقافة الأوروبية من منظور مشاركتها فى
الاشتراكية. ولا يحاول سارتر تقبل التاريخ المعاصر بالنوح على انهيار الغرب، كما أنه
لا يعترف وحسب بعنف تاريخ الهيمنة الأوروبية. وتتبع أهمية مقال سارتر من حقيقة
أنه يعترف، رغم قضائه السنوات القليلة الأخيرة محاولاً تحويل النزعة الاقتصادية
الماركسية إلى نزعة إنسانية، بأن النزعة الإنسانية ذاتها، التى كثيراً ما يشار إليها
باعتبارها ضمن أسمى قيم الحضارة الأوروبية، متواطئة تواطؤاً شديداً مع سلبية
عنف الكولونيالية وكان لها نور مهم فى أيديولوجيتها. وقد جرى تشكيل أفكار الطبيعة
الإنسانية، والإنسانية، والصفات الكلية للعقل الإنسانى باعتبارها الصالح العالم

للحضارة الأخلاقية فى نفس تلك القرون شديدة العنف فى تاريخ العالم التى تُعرف الآن باسم حقبة الكولونىالية الغربية. وكان أثر ذلك نقض إنسانية العديد من الشعوب النوات؛ وهو ما يسميه سارتر "محو تقاليدھا، وإحلال لغتنا محل لغتها، وتقويض ثقافتھا بون أن نمنحھا ثقافتنا" (١)

إلا أن هذه الفوضى يجرى عكسھا الآن. ويعلن سارتر: "ذلك أننا فى أوروبا يجرى تحريرنا من الكولونىالية كذلك":

يعنى هذا أن المستوطن الموجود داخل كل منا يجرى اجتثاثه بوحشية. ولننظر إلى أنفسنا – إن كنا نتحمل ذلك – ونرى كيف أصبحنا. لابد لنا فى البداية من مواجهة الكشف غير المتوقع، وذلك التعرى الخاص بنزعتنا الإنسانية. وهناك ترونها عارية تماماً، وهو ما لا يعد منظرٌ جميلاً. فهى لم تكن سوى أيديولوجيا من الأكانيب، وتبرير مثالى للسلب والنهب. ولم تكن كلماتها المعسولة وتظاهرها بالحساسية سوى تبريرات لاعتداءاتنا (٢١).

كان هذا الاعتراف باستغلال الإنسانى باعتباره نسقاً على قدر كبير من التسييس أدى إلى النقد المستدام لـ "الإنسان" من قِبل مجموعة كبيرة من مفكرى ما بعد الحرب فى حركة تعرف باسم "معاداة الإنسانية". anti-humanism القليل من المشروعات السياسية الفكرية ولّد ذلك القدر من الخلاف والعداء وعدم التسامح بشكل ينطوى على المفارقة، ولكن ربما بشكل عارض كذلك. المدهش هو أن قليلين ممن يدافعون عن النزعة الإنسانية يسألون بعد كل هذا عن مصدر معاداة النزعة الإنسانية. يشير التعريف الدارج إلى أنها نبعت من نقد النزعة الإنسانية الماركسية الذى بدأه ليفى ستروس والتوسير ضد سارتر وغيره مثل جارودى Garaudy والحزب الشيوعى الفرنسى. غير أن هذه الرواية لا تخبرنا بأكثر من أن نقد الخاص بالنزعة الإنسانية الماركسية كان مصدره المعادين للنزعة الإنسانية. وهى بقبولها مجانسة التوسير الإستراتيجية لكل النزعات الإنسانية فى نزعة إنسانية واحدة على علاقتها، تهمل تماماً

المحاولة الإنسانية الماركسية التي قام بها لوكاش وسارتر وآخرون لتأسيس "نزعة إنسانية جديدة" تحل، بسبب مفهوم التنوير الخاص بطبيعة الإنسان الثابتة، محل "النزعة الإنسانية التاريخية" التي قد ترى "الإنسان على أنه نتاج نفسه ونشاطه داخل التاريخ"^(٤). إلا أن هذا النشاط التاريخي نفسه شكّل أساس نقد الخاص بكلا النوعين من النزعة الإنسانية من قِبَل الكُتّاب غير الأوروبيين مثل سيزير وفانون. وتبدأ هذه الصورة من معاداة النزعة الإنسانية بتورط النزعة الإنسانية في تاريخ الكولونيالية، وهو ما يبين أن الاثنتين لا يمكن فصلهما عن بعضهما بسهولة كبيرة. فقد بدأت النزعة الإنسانية من منظور الكولونيالية باعتبارها شكلاً من أشكال إعطاء المشروعية الذي يقدمه المستعمرون كنوع من التبرير الذاتي لشعبهم، إلا أنه في وقت لاحق، عندما تحول عرّفه عبدول جان محمد Abdul JanMohammad بأنه مرحلة الكولونيالية "المهيمنة" إلى مرحلة "متجانسة" من الكولونيالية الجديدة، استُغلت النزعة الإنسانية بصفتها شكلاً من أشكال السيطرة الأيديولوجية الخاصة بالشعوب المستعمرة^(٥). وضع هذا بدوره بُنى الكولونيالية الجديدة في موضعها المناسب استعداداً لنقض الكولونيالية. ويصف فانون الأمر كما يلي :

**كانت البرجوازية الكولونيالية في واقع الأمر قد زرعت
بعمق في عقل المفكر المستعمر، في حوارها النرجسي الذي
يفسره أعضاء جامعاتها، أن الصفات الماهيوية - التي هي
الصفات الماهيوية الخاصة بالغرب بطبيعة الحال - تظل خالدة
رغم كل الأخطاء التي قد يرتكبها البشر(٣٦).**

وهكذا فإن تلك الملامح الماهيوية الكلية التي تحدد الإنسانى تغطى على تشبيه الإنسانى نفسه بالقيم الأوروبية؛ وهو ربط قد يكون أكثر وضوحاً في التعريف الماركسى للتاريخ الذى يعلن أنه إذا كان التاريخ نتاج الأفعال الإنسانية، فحينئذ لا يمكن أن يُقال سوى أنه يبدأ على وجه الدقة حين تفسح المجتمعات "البداية" الطريق للحضارة (الأوروبية). ولذلك فإن نقد النزعة الإنسانية في هذا السياق لا يعنى أنك لا تحب الكائنات البشرية وليس لديك أخلاق - جوهر هجمات معينة تشن ضد "معاداة

النزعة الإنسانية - بل العكس هو الصحيح. وهو يشك في استخدام الإنسانى كنسق تفسيرى يدعى توفير فهم عقلانى لـ "الإنسان"؛ وهو كلى مفترض يُقوم على استبعاد وتهميش الآخرين بالنسبة له، مثل "المرأة" أو "السكان الأصليين".

ويمكن العثور على مثل هذا الشك فى مقال قصير كتبه رولان بارت بعنوان "عائلة الإنسان الكبرى"^(٦) ويناقش بارت المعرض الفوتوغرافى الشهير الذى ينظم حول خيال كلية التجارب الإنسانية الأساسية. ويشير بارت إلى الطريقة التى تعرض بها "عائلة الإنسان" خرافة المجتمع الإنسانى الكونى فى مرحلتين. ففي المرحلة الأولى هناك تأكيد على الفرق، حيث تجمع نوعيات غريبة من الأنشطة اليومية الخاصة بالعمل واللهو والميلاد والموت وغيرها؛ غير أن هذا التنوع يقدم فقط لكى يُحط من شأنه مرة أخرى باسم الوحدة الأساسية التى توحى بأن كل هذه التجارب تكون فى مستوى من المستويات متطابقة، رغم الفروق الثقافية والتاريخية الشاسعة، ذلك أن تحتها طبيعة إنسانية واحدة وبالتالي ماهية إنسانية مشتركة. ويقول بارت إن مثل هذه النزعة الإنسانية، التى تبعث إلى حد كبير على الطمأنينة على المستوى العاطفى، تعمل فقط للقضاء على الفروق "التي سوف نسميها هنا 'إجحافاً' وحسب":

تسلم أية نزعة إنسانية بأنه عند حك تاريخ البشر قليلاً، أو نسبية مؤسساتهم، أو التباين السطحي فى ألوان بشرتهم (ولكن لم لا تسأل والدا إيميت تل Emmet Till الطفلة الزنجية الصغيرة التى اغتالها البيض عن رأيهم فى عائلة الإنسان الكبرى)، سرعان ما نصل إلى صخرة الطبيعة الإنسانية الكونية (١٠١).

لا ينكر أحد بالطبع أن هناك حقائق كلية مثل الميلاد والموت. ولنستبعد سياقها التاريخى والثقافى وسيبدو كل شىء يمكن أن يقال إنه حشو زائد وتكرار لا نفع منه. وكما تشير تشاندرا تالباد موهانتى Chandra Talpade Mohanty، "فإن المرأة الأم فى العديد من المجتمعات ليست فى أهمية القيمة المتصلة بتنشئة الأم لأطفالها فى تلك المجتمعات"^(٧) وبالمثل يقول بارت إن الإشارة إلى كون العمل أمراً طبيعياً مثل الميلاد أو الموت تنفى تاريخيته، وظروفه وأنماطه وغاياته المختلفة؛ وهى خصوصيات مهمة إلى حد

أنه لن يكون من العدل أن نخلط في الهوية الإيمائية البحتة
العامل الكولونيالي أو الغربي (ولنسال كذلك عمال شمال أفريقيا
القاطنين في حي جوت نور Goutte d'Or في باريس عن رأيهم
في عائلة الإنسان الكبرى)(١٠٢).

كما تبين أمثلة بارت، فإنه يضع باستمرار القيم الكلية المزعومة الخاصة بالنزعة
الإنسانية في منظور حقائق الكولونيالية والعنصرية الغربية الذي ينطوي على المفارقة.
ويعزز هذا ما قد يكون معروفاً أكثر بتحليل الأساطير، وهو غلاف مجلة "باري ماتش"
Paris Match الذي يصور جندياً أسود شاباً في زي عسكري فرنسي يحيى العلم
الفرنسي. ويوضح بارت مقدار دلالة هذه الصورة الفوتوغرافية، وهي تعزيز
الأيديولوجيا الكولونيالية، وعائلة الإمبراطورية الفرنسية: "ذلك أن كل أبنائها يخدمون،
بإخلاص في ظل علمها، دون أي تمييز لوني، وأنه ليس هناك رد أفضل من ذلك على
من يعيبون في الكولونيالية المزعومة من ذلك الحماس الذي يبديه هذا الزنجر في خدمة
من يسمون قامعيه" (١١٦) ^(٨).

كما تشير تحليلات بارت، كان النقد الفرنسي الخاص بالنزعة الإنسانية يدار منذ
البداية على أنه جزء من النقد السياسي الخاص بالكولونيالية. ولذلك يبين تحليل
الخطاب الكولونيالي السبب في أن "معاداة النزعة الإنسانية" لم تكن مجرد مشروع
فلسفي. ويقول المعادون للنزعة الإنسانية إن نسق الإنسان، مهما علا مفهومه، كان
يُستعان به في أغلب الأحيان فقط من أجل وضع الذكر قبل الأنثى، أو لتصنيف
"الأجناس" الأخرى على أنها دون البشر، وبالتالي لا تخضع للقواعد الأخلاقية المطبقة
على "الإنسانية" بصورة عامة. وكما يقول سارتر، فإن "النزعة الإنسانية هي نظير
العنصرية؛ ذلك أنها ممارسة الاستبعاد" ^(٩). وطبقاً لما يقوله فانون، فقد حل هذا
التناقض كما يلي :

الأحكام المسبقة العنصرية البرجوازية الغربية فيما يتعلق
بالزنوج والعرب هي عنصرية الازدراء والاحتقار؛ أي أنها
العنصرية التي تحط من شأن من تكرهه. إلا أن الأيديولوجيا

البرجوازية، التى هى إعلان لصفة جوهرية بين البشر، تنجح فى أن تبدو منطقية فى عيون أنفسها بدعوة من هم نون البشر لأن يصبحوا بشرًا، وأن يتخذوا الإنسانية الغربية مجسدة فى البرجوازية الغربية نموذجًا أوليًا لهم. (١٣١)

قد يكون المثال الكلاسيكى لهذا النوع من المنطق المزيج إقامة جون ستيوارت ميل John Stuart Mill مقولته الخاصة بالحرية على التقسيم السابق للعالم إلى ثقافتى الحضارة والبربرية، أو على مستوى علم الجمال، إفراغ فكرة كانط الخاصة بالادعاء الكلى فى مسائل الذوق فى قالب أنثروبولوجى لتصبح أساسًا لادعاءات النقاد الأوروبيين بأن التصورات والتجارب التى يقدمها الكتاب الأوروبيون تحقق وضع الحقائق الإنسانية الكونية، نون أية معرفة فيما يتعلق بما إذا كان من الممكن أن يكون هذا كذلك أم لا^(١٠). فما مقدار ما تبدو عليه القيم "الإنسانية" الشكسبيرية الخاصة بالإنجليز من كلية بالنسبة للناس فى مدينة بنين، على سبيل المثال، بينما كانوا يشاهدون الاستيلاء على مدينتهم إحياء لذكرى يوبيل الملكة فكتوريا Queen Victoria فى عام ١٨٩٨؟ يقدم لنا قانون الإجابة:

يعنى العنف الذى يؤكد به تفوق القيم البيضاء، والعوانية التى استشرت فى انتصار تلك القيم على أساليب حياة السكان الأصليين وفكرهم، أن السكان الأصليين يضحكون ساخرين، من باب الانتقام، حين تذكر القيم الغربية أمامهم (٣٢).

فى كل مرة يدعى فيها ناقد أدبى وجود مثال أخلاقى أو عاطفى كلى فى عمل أدبى إنجليزى ما، فإنه يتواطأ مع عنف الميراث الكولونى الذى تُعرَّف فيه القيمة أو الحقيقة الأوروبية على أنها القيمة أو الحقيقة الكلية.

وقد أنتج النقد البنىوى الخاص بالنزعة الإنسانية فى سياق الرفض العام للاعتراف بأن هذا العنف أصيل فى الثقافة الغربية وليس مجرد أمر طارئ عليها. وكان ما يسمى "نقض مركزية الذات" الخاص بالبنىوية فى كثير من جوانبه هو نفسه نشاطًا أخلاقيًا نابعًا من الشك فى أن نسق "الإنسانى" و"الطبيعة الإنسانية"

الأنطولوجى كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعنف التاريخ الغربى، وإذا كُشف الإنسانى نفسه باعتباره مفهوماً متعارضاً يصبح من غير الممكن تقديمه على أنه غاية أخلاقية لا يعوقها شىء. وكما هو معلوم فقد كان الانشغال بـ"مشكلة الذات" معنياً بإبراز الطرق التى لا تكون فيها النوات الإنسانى ماهيات وحدوية وإنما منتجات اقتصاد نفسى وسياسى تناقضى. وكانت إحدى طرق معالجة هذه الصعوبة هى إعادة تعريف النفس من خلال نموذج مختلف لمواقع الإعراب التى لا بد أن تشغل حيزاً فى اللغة، وهو ما لا يسمح بمركزية الـ"أنا" التى تتخذها النزعة الإنسانى لنفسها. إنه على وجه التحديد هذه الكتابة للغيرية داخل النفس التى يمكن أن تسمح بعلاقة جديدة بالأخلاق؛ فعلى النفس أن تتقبل حقيقة أنها كذلك مخاطب وغائب. وقد أظهر إعادة التعريف الفوكوى للنفس تبعاً لموقعها داخل اللغة، على سبيل المثال، كيف أنها تزاح وتُنقض مركزيتها وتوضع فى مواقع مختلفة، باعتبارها ذاتاً تبعاً لمختلف أنساق التصنيف ومؤسساته وأشكاله وتراتبات القوة، بمجرد مشاركتها فى أى نوع من النشاط اللغوى. وتقول سبيفاك إن "البنويين يشككون فى النزعة الإنسانى عن طريق كشف بطلها؛ أى الذات العليا باعتبارها خالقة، أو ذات السلطة والمشروعية والقوة"، وهو نقد يمتد إلى الصلة بين إنتاج الذات التى تتسم بالنزعة الإنسانى وعملية الكولونىالية العامة التى تقوى بها أوروبا نفسها سياسياً باعتبارها ذاتاً عليا للعالم^(١١). ومع فقدان الغرب التدريجى لسلطانه، نجد أن على العالم الأول الآن أن يتقبل حقيقة أنه لا يوضع دائماً فى موضع المتكلم فيما يتعلق بالعالمين الثانى والثالث. وكما يقول سارتر، فإن "أوروبا تتفجر فيها الشقوق فى كل جزء منها. فما الذى حدث إذن؟ كل ما فى الأمر أننا كنا نصنع التاريخ فيما مضى، أما الآن فهو يُصنع لنا" (٢٢).

المثال العرَضى إلى حد كبير لهذا العمى الإستراتيجى ورفض قبول أن العنف متأصل فى الثقافة الغربية هو الطريقة التى تُعرض بها الفاشية والهولوكوست فى كثير من الأحيان وكأنتهما انحراف فريد من نوعه، أو سوء استغلال مظلم للعقلانية الغربية، أو أثر خاص للثقافة الألمانية. وهنا تصبح الفروق بين الفرنسيين ومدرسة فرانكفورت، التى ظلت غافلة بشكل غريب عن مشكلة الكولونىالية برمتها، أكثر وضوحاً. إنها تتخذ

سيزير أو قانون مثلاً لبيان أن الفاشية لم تكن سوى الكولونيالية وقد أعيدت إلى أوروبا^(١٢) . ويوضح سارتر آثار هذه المقولة:

الحرية والمساواة والإخاء والحب والشرف والوطنية وكل ما يمكن أن تضيفوه. كل هذا لم يمنعنا من إلقاء كلمات معادية للأجناس عن الزوج الأقذار، واليهود الأوساخ، والعرب الأنجاس. ويحتج أصحاب الأخلاق النبيلة أو الليبراليون أو حتى أصحاب القلوب الرحيمة على ما أصابهم من صدمة من جراء عدم التساوق هذا. ولكنهم كانوا إما مخطئين أو مخادعين، ذلك أنه بالنسبة لنا ليس هناك ما هو أكثر تساوفاً من النزعة الإنسانية العنصرية، ذلك أن الأوروبي لم يستطع أن يكون إنساناً إلا من خلال خلق العبيد والوحوش (٢٢).

إلا أن سارتر أكثر تفاؤلاً بصور كثيرة من المناهضين بحماس للنزعة الإنسانية الذين لم يكونوا على استعداد للاعتراف بالنزعة الإنسانية على أنها مفهوم متعارض منقسم على نفسه. وهو يبين سبب أن النزعة الإنسانية الصريحة كانت إشكالية دائماً بما أنها لم تعترف قط بأن البنية المتناقضة للنزعة الإنسانية خلقت مشاكل لافتراض أنه يمكن معارضتها فحسب. ذلك أن النزعة الإنسانية نفسها مناهضة للنزعة الإنسانية. وهذه هي المشكلة. فهي تفرز بالضرورة اللاإنساني بوضعها لحدودها الإشكالية. إلا أنه من الممكن أن تُحدث في الوقت ذاته أثراً إيجابية. بل إن النزعة الإنسانية، كما اعترف ألتوسير، وجدت أصداء ثورية بالفعل في كفاح العالم الثالث. (١٣) تصبح المسألة إذن ما إذا كان ينبغي علينا - أو إذا كان بإمكاننا - التمييز بين النزعة الإنسانية التي تعود من الناحية النقدية، أو غير النقدية، إلى التيار العام لثقافة التنوير و"النزعة الإنسانية الجديدة" الخاصة بقانون التي تسعى إلى إعادة صياغتها باعتبارها مفهوماً غير تناقضي لم يعد يعرف في مقابل آخر دون إنساني. ذلك أن أوروبا نفسها تحقق إلى حد ما هذه الوظيفة عند قانون. وكما سنرى في حالة إيوارد سعيد، مازالت تناقضات النزعة الإنسانية تربك الفكر المناهض للكولونيالية.

الأمر الواضح هو أن هذه التحديات مثل تحديات قانون لحدود المركزية العرقية الأوروبية أحدثت أثر نقض المركزية وإزاحة معايير المعرفة الغربية؛ مثال ذلك التشكيك فى افتراضات التاريخ التاريخى الغربى باعتباره كلاً منظماً ذا دلالة واحدة، أو افتراضات الخطاب القومى الغربى الذى، كما يقول هومى بابا، "يطبع تاريخه الخاص بالتوسع والاستغلال بكتابة تاريخ الآخر بتراتب ثابت للتقدم المدنى".^(١٤) وإضافة إلى إعادة كتابة تاريخ التواريخ والثقافات غير الأوروبية، يتحول تحليل الكولونىالية بالتالى إلى منظور التاريخ والثقافة الأوروبيين لبحث البنى وافتراضات الأساسية الخاصة بالمعرفة الغربية. ويمثل ميراث الكولونىالية مشكلة للغرب بنفس القدر الذى يمثله للدول المجروحة فى العالم خارجه.

٢ - إدوارد سعيد وخطاب الاستشراق

يتميز استيلاء المفكرون الأنجلو الأمريكيين على النظرية الفرنسية ويشوهها استئصالهم الدائم لقضية المركزية الأوروبية وعلاقتها بالكولونىالية. وحتى صدور كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" (١٩٧٤) لم يصبح ذلك قضية مهمة بالنسبة للنظرية الأدبية الأنجلو أمريكية^(١٥). وكان إدوارد سعيد قد اشتكى قبل ذلك بعامين - وكان لديه ما يبرر شكواه إلى حد كبير - من أن "المؤسسة الأدبية الثقافية ككل أعلنت أن الدراسة الجادة للإمبريالية تخرج عن نطاقها". ولن يكون من المبالغة القول بأن كتاب الاستشراق كسر ذلك الحظر، وهو فى حد ذاته لا يمكن لأحد أن يبخسه حقه من حيث أهميته أو آثاره^(١٦). كما أنه ليس من التزيد القول بأن الكثير من الضغط الحالى بالنسبة للسياسى، وخاصة فى الولايات المتحدة حيث لا يوجد تراث ضخم حديث للنقد السياسى، منبعه كتاب إدوارد سعيد. وقد مارست توصيته بضرورة أن يكون النقد مرتبطاً بالعالم الذى هو جزء منه ضغطاً أخلاقياً قوياً. كما أنها مكنت من ينتمون إلى الأقليات، سواء صنفت على أساس عنصرى أو نوعى أو اجتماعى أو اقتصادى، من تحديد حدود عملهم النقدى بالنسبة لموقعهم السياسى بدلاً من شعورهم بأنهم مضطرون لتبنى القيم المتجاوزة الخاصة بخطاب النقد السائد. وساهم ذلك بدوره فى

الاستقصاء واسع المدى للتاريخ وافتراضات ذلك الخطاب السائد، وبصورة خاصة بالنسبة للإمبريالية الغربية فى كل من مرحلتها الكولونiale والكولونiale الجديدة.

يقول إدوارد سعيد فى كتاب الاستشراق إن تحليل سياسة المركزية العرقية الغربية لابد أن يبدأ بالتشكيك فى التصوير كما صاغه فوكو. فنحن نتذكر أن فوكو أكد أن المعرفة تُبنى تبعاً لمجال خطابى يخلق صورة لموضوع المعرفة وتكوينه وحدوده. ولابد لأى كاتب أن يتوافق مع هذا لكى يتواصل، ولكى يكون مفهوماً، ولكى يظل "سويًا"، وبالتالي يكون مقبولاً. ويبين إدوارد سعيد كيف يصلح هذا كذلك بالنسبة لأبنية المعرفة الأوروبية بشأن الثقافات الأخرى. ويقول كتاب الاستشراق إنه جرى اصطناع نسق معقد من الصور أصبح بالفعل هو "الشرق" بالنسبة للغرب وحدد فهم الغرب له، إلى جانب توفير الأساس لحكمه الإمبريالى اللاحق الذى نصب نفسه عليه. وبعد فضح شبكة وثيقة الاتصال ببعضها من الكتابات تمتد من الأدبى والتاريخى والروايات العلمية إلى السياسى والعسكرى والروايات الإدارية الإمبريالية، يشير إدوارد سعيد إلى أن المجموعة الأولى أنتجت الشرق لكى تستولى عليه المجموعة الثانية فى النهاية.

كما قد يشير إليه هذا، فإن ما يبينه كتاب الاستشراق قبل أى شىء آخر هو ذلك التواطؤ العميق من جانب أشكال المعرفة الأكاديمية مع مؤسسات السلطة. ويقول إدوارد سعيد: "بقدر ما كان الاستشراق علماً خاصاً بالإدماج والاحتواء جرى على أساسه تشكيل الشرق ثم قُدِّم إلى أوروبا، فقد كان حركة علمية نظيرها فى عالم السياسة الإمبريقية هو التكديس الكولونiale للشرق واستيلاء أوروبا عليه"^(١٧). وهو لذلك يحلل نمط عمل والملاحم المفصلة للهيمنة الثقافية الخاصة بالعلم الأكاديمى الذى يقول إنه ليس سوى علم من علوم الإمبريالية. والسؤال الذى يلى ذلك هو ما مدى تورط المعارف الأخرى فى هذا العلم أو غيره من علوم الهيمنة، تلك المعارف التى تمكّن من استغلال الأنواع المختلفة وقمعها. ويسأل إدوارد سعيد هل ينطبق هذا التقييد كذلك على العلوم التى تبدو تقدمية مثل الدراسات الخاصة بالمرأة أو السود؛ أو حتى دراسة الكولونiale نفسها؟ تجبرنا تحليلات كتاب الاستشراق على الاعتراف بأن المعرفة كافة قد تكون ملوثة، بل ومتورطة فى بناها الشكلية أو "الموضوعية" نفسها. وبقدر ما تنتج

المعرفة كافة داخل مؤسسات مختلفة الأنواع، فإن هناك دائماً علاقة محددة للدولة وممارساتها السياسية في الداخل والخارج .

تصبح المهمة إذن ليس تحديد مؤشرات مثل هذه المعرفة وحسب، بل إنها على نفس القدر من الأهمية تنظير كيفية إنتاج المعرفة من أى نوع. وكان أحد الاعتراضات على كتاب الاستشراق دائماً هو أنه لا يقدم بديلاً للظاهرة التي ينتقدها^(١٨) . ويرفض إدوارد سعيد أن يُجر إلى هذا الجدل، على أساس عدم وجود سبب لأن يكون هناك بديل على أى حال من الأحوال. فالنماذج الإرشادية الماهيوية العامة التي تشكل معرفة "الشرق" تشكل كذلك "الشرق" باعتباره موضوعاً في البداية. وسيكون تقديم بديل للاستشراق قبولاً لوجود الشيء نفسه المتنازع عليه. الواقع أنه قد تكون هناك معارف أخرى، ولكنها قد تتخذ أشكالاً مختلفة ومتعددة؛ فعلى عكس خلق الغرب للشرق باعتباره "آخر" معممًا يشكّل على أنه الذات في كل مكان وفي جميع الأوقات (وربما لا يكون هناك مثال أوضح لكيفية تحويل الآخر إلى الذات).

من ناحية أخرى لا يحل الرفض الصحيح تماماً لتقديم بديل للاستشراق مشكلة كيفية رفض إدوارد سعيد فصل نفسه عن البنى القسرية للمعرفة التي يصفها. فما المنهج الذي يمكنه استخدامه لتحليل موضوعه ويفلت من شروط نقده؟ يشكل غياب هذا المنهج ثغرة الكتاب البارزة، مما يؤدي في حالات كثيرة إلى أن إدوارد سعيد يجد نفسه يكرر نفس البنى التي ينتقدها. وقد يكون نموذج هذا الضرب من الصعوبة هو انتقاده خلق الاستشراق رؤية أفلاطونية ثابتة أبدية للشرق - وهي رؤية "ماهيوية" مثالية^(٢٤٦) - حيث قال هو نفسه إن الاستشراق، باعتباره بناءً خطابياً، تميزه "ماهيية" ظلت "بلا تغيير"^(٤٢، ٦). وهو ينتقد بنفس الطريقة المستشرقين الأوائل بسبب ميلهم إلى نقض تاريخ الشرق بتقديمهم إياه من ناحية "الرؤية" وليس من خلال روايات التاريخ، ولكنه يمضى ليمدح أويرباخ (المحبوب بطريقة غريبة)، الذي هو نموذج الخاص بـ "الوعي النقدي" المنفصل، لقدرته على كتابة تاريخ الثقافة الغربية التي تحقق "رؤية واقعية"^(٢٥٩). ومرة أخرى يتبع إدوارد سعيد نقده الخاص بفكرة "الأنماط" types مع الادعاء غير المتوقع بأنه من الممكن معاملة ماسينيون Massignon

وجب Gibb على أنهما مثالين يلخصان الفروق العامة بين "الفرنسيين" و"الإنجليز" (١٩). ويمكن رؤية هذه المشكلة على أنها أكثر خطورة على المستوى العام بالنسبة لمشروع الكتاب ككل الذى سوف تكرر فيه، طبقاً لمنطق مقولة إدوارد سعيد، أية رواية لـ"الاستشراق" باعتباره موضوعاً، خطابياً أو غير خطابي، تلك الماهيوية التى يدينها، وسوف تخلق هى نفسها بشكل أكثر إشكالية صورة لا تتطابق مع الموضوع الذى تحدده. بعبارة أخرى، لن تكون رواية إدوارد سعيد أكثر صدقاً بالنسبة للاستشراق من صدق الاستشراق بالنسبة للشرق الفعلى، على افتراض أنه يمكن أن يكون هناك مثل هذا الشيء.

يمكن مقارنة هذه الصعوبات على المستوى النظرى بتلك التى تواجه داخل الحركة النسائية؛ فإذا كانت "المرأة" هى النسق المركب الخاص بالمجتمع الأبوى، كيف يمكنك افتراض بديل ما دون أن تكرر وحسب النسق موضوع المناقشة أو تؤكد ماهية عابرة للتاريخ يحاكيها التصوير؟ إلا أن الفرق قد يكون هو أنه بينما نجد أن الحركة النسائية مترددة رغم ذلك فى التخلص من نسق "المرأة" بالكامل، رغم مشاكله، لا يبذل إدوارد سعيد أى جهد فى إنقاذ نسق الشرق، بل ويعلن فى واقع الأمر أنه يأمل فى إحداث حله. حينئذ تصبح المسألة هى أى نوع من التصوير يمكن افتراضه؛ إن كان هناك تصوير بحال من الأحوال؟

قبل أن يكون بالإمكان توفير أى وصف مضاد للاستشراق أو أية أشكال أخرى مشابهة للكولونيالية، لابد لذلك من معالجة مشكلة مناهج بحث الناقد إن كان سيفعل ما هو أكثر من تكرار البنى التى ينقدها. وتعود المشكلة مرة أخرى إلى كيفية إحداث المسافة النقدية. إذا كان من الضرورى الوجود داخل هذه البنى لوضع أية مقولة بحال من الأحوال، كما يبين إدوارد سعيد، فهو يقول إنه من الضرورى كذلك الوجود خارجها لتقويضها. ولكن أى نوع من المعرفة سيكون ذلك؟ يعترف إدوارد سعيد فى مقال بعنوان "إعادة النظر فى الاستشراق" (Orientalism Reconsidered ١٩٨٤) بأن السؤال الذى يظل بلا حل فى الكتاب هو .

كيف يخدم إنتاج المعرفة كأحسن ما تكون الخدمة غايات
عامة وليست طائفية، وكيف يمكن إنتاج معرفة ليست مهيمنة
وليست قسرية في مشهد تكتبه إلى حد كبير سياسة القوة
واعتباراتها ومواقفها واستراتيجياتها. (إعادة نظر ١٥)

ينتج عجز إدوارد سعيد عن تقديم أية أشكال بديلة للمعرفة، أو نموذج نظري لتلك المعرفة، عن عدم استعداده لتعقب هذه المشكلة الخاصة بمناهج البحث بأية طريقة جادة ودقيقة. غير أنه إذا كان هو لا يتعقبها فهي تتعقبه؛ فالناقد يصبح مقيداً مرة أخرى في كتابته، رغم معارضته للإجمال. وتعد الصعوبات النظرية التي تظهر في كتاب الاستشراق على قدر كبير من الفائدة لأية محاولة لنقض كولونيالية الفكر الأوروبي. ويعرض صمويل فينر المشكلة عرضاً واضحاً بقوله إن "النقد الاجتماعي والتاريخي الذي لا يراعى بُنى عملياته الخطائية التناقضية لن ينتج سوى القيود التي يسعى لإزاحتها" (٢٠).

٣ - مشاكل مناهج البحث

(أ) الصورة والواقعي

أهم مقولة لإدوارد سعيد بشأن الظروف الخطائية الخاصة بالمعرفة هي أن نصوص الاستشراق "يمكن أن تخلق ليس معرفة وحسب، بل كذلك نفس الواقع الذي يبدو أنها تصفه" (٩٤). وفي الوقت نفسه فإن أهم ادعاء سياسي له هو أن الاستشراق باعتباره نسقاً للعلم بالشرق له صلات وثيقة بتمكين المؤسسات الاقتصادية الاجتماعية والسياسية إلى حد أنه من الممكن رؤيته على أنه برر الكولونيالية مقدماً ولاحقاً مما يسرّ عملها الناجح. إلا أن رغبة إدوارد سعيد في بيان هاتين النقطتين مشكلة نظرية كبيرة؛ فهو من ناحية يشير إلى أن الاستشراق يتكون وحسب من صورة لا علاقة لها بـ "الشرق الحقيقي"، منكرأ أي تطابق بين الاستشراق والشرق، وباحثاً بدلاً من ذلك عن "التساوق الداخلي" للاستشراق باعتباره الموضوع أو

المجال الخطابى (٥، ٢٠٣)، بينما يقول من ناحية أخرى إن معرفته وُضعت فى خدمة الغزو والاحتلال والإدارة الكولونىالية. ويعنى هذا فى لحظة ما أن الاستشراق كتصوير لم يكن مضطراً لمواجهة الظروف "الفعلية" الخاصة بما كان موجوداً، وأنه بين أنه مؤثر على المستوى المادى باعتباره شكلاً من أشكال القوة والسيطرة. كيف إذن يمكن لإدوارد سعيد القول بأن "الشرق" مجرد صورة، إذا كان يريد ادعاء أن "الاستشراق" وفر معرفة ضرورية للغزو الكولونىالى الفعلى؟

يفترض إدوارد سعيد علم أنساب خاص بالاستشراق يمكن أن نجد فيه صفاته الأساسية تكرر نفسها خلال فترات تاريخية مختلفة تمتد حتى وقتنا الحاضر. إلا أن قوله إن الاستشراق ليس مجرد فكرة أو حتى نسق معرفة أكاديمية يعنى أنه ليس مضطراً لبيان تواطئه مع ممارسة القوة. فعند نقطة ما لا بد من بيان أن المعرفة تتمفصل مع قوى الاستيلاء الكولونىالية؛ أى تتمفصل نسق المعرفة الأساسى مع التاريخ. لذلك ينقسم الكتاب إلى نصفين، كان أولهما معنياً باختراع أوروبا للشرق، وبنائه على أنه صورة، أما الثانى فمعنى باللحظة التى أصبحت فيها هذه الصورة، والمعرفة الأكاديمية التى اصطنعت حولها، أداة فى خدمة القوة الكولونىالية، بينما تحول الشرق من "فضاء غريب إلى فضاء كولونىالى"، وأصبح الموقف الأكاديمى موقفاً أداتياً يساهم فى التاريخ الشرقى ويشكله لأول مرة.

يحاول إدوارد سعيد إبراز هذا الاختلاف الصعب من خلال فكرته القائلة بأنه فى أواخر القرن التاسع عشر كانت "الرؤية" الأساسية تتعرض بشكل متزايد لضغط "السرد" أو التاريخ (٢٤٠). وهذان ممفصلان معاً من خلال الاستعانة غير المتوقعة إلى حد ما بالتمييز التحليلى النفسى بين ما هو مستتر وما هو ظاهر، لكى يظل المضمون المستتر ثابتاً، بينما يقتصر أى تحول على الظاهر، وهو نموذج يبدو أحياناً أنه يشبه "العقل اللاواعى الإيجابى للمعرفة" عند فوكو، أو حتى تمييز سوسير Saussure بين اللغة *langue* والكلام *parole*، أكثر منه تشابهاً مع عمل الحلم (٢٠٦). إلا أن أياً منهما لا يحل مشكلة كيفية تغير الاستشراق وبقائه كما هو. ويعيد إدوارد سعيد بعد فترة قصيرة تعريف نموجه بقوله إن هناك فى الواقع شكلين من الاستشراق -

الاستشراق الخاص بأجهزة العلم الكلاسيكي، الذي يبنى موضوعه، واستشراق "وصف الشرق الحاضر والحديث والظاهر الذي يبرزه الرحالة والحجاج والساسة" (٢٢٢-٣) - كانا في توتر مع بعضهما ثم تقاربا في النهاية: "كان ما عرفه المستشرق العالم على أنه الشرق 'الأساسي' متناقضاً في بعض الأحيان، ولكنه كان في حالات كثيرة جازماً، حين أصبح الشرق إلزاماً إدارياً فعلياً" (٢٢٣). لذلك يحاول إدوارد سعيد حل مشكلته الخاصة بكيفية مفصلة الصورة مع الحقيقي عن طريق خلق نوعين من الاستشراق: بينما يتحاشى في الوقت نفسه آراءه فيما يتعلق بمقدار تطابق الصورة بالفعل مع الحقيقي. وهو يمضي ليشير إلى أن التوتر بين استشراقي "الصورة" و"الحقيقي" حدث لأول مرة مع سيلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy، أي في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، مما أسفر عن تاريخ مختلف للاستشراق كان محروماً فيما يتعلق بهذه النقطة على وجه التحديد من أي تناقض أو تأكيد من جانب الشرق "الحقيقي" حتى أواخر القرن التاسع عشر. إلا أن هذا السعي لحل مشكلة المفصلة عن طريق تغيير القصة لا يحل المشكلة النظرية الأصلية الخاصة بكيفية وضع الصورة التي يدعون أنها لا تحمل أية علاقة بموضوعه المفترض رغم ذلك في خدمة هيمنة ذلك الموضوع وسيطرته. غير أن ما يصبح جلياً هو أنه بينما يرغب إدوارد سعيد في قول إن الاستشراق يتسم باتساق مهيمن، فإن صورته الخاصة به تصبح تناقضية إلى حد كبير. ومن الممكن رؤية رفضه للنظرية، وتغييراته غير المستقرة والمتناقضة أحياناً للأساس على أنها محاولة للخروج من هذه المعضلة. ويعاود نفس التردد الناتج عن النزاع الداخلي الذي لا يسمح به داخل الاستشراق الظهور في كتاباته هو .

إذا كان إدوارد سعيد ينكر أن هناك شرقاً فعلياً يمكن أن يكون بمثابة رواية حقيقية للشرق كما يصوره الاستشراق، فكيف له أن يزعم بأي حال من الأحوال أن الصورة زائفة؟ إنه يتحاشى هذه الصعوبة بافتراض صعوبة أخرى بدلاً منها قد نسميها "الإنساني". وعلى عكس مرشده النظري فوكو، الذي كان معنياً على وجه التحديد بمهاجمة الإنساني باعتباره نسقاً تفسيرياً أو تجريبياً، يلجأ إدوارد سعيد باستمرار إلى قيم النزعة الإنسانية وإلى فكرة "الروح الإنسانية" (٢٢) وفرضيته

الأساسية هي أن الاستشراق ينطوى على محاولة للقضاء على "القيم الإنسانية" (٢٣). ويتساءل إدوارد سعيد "هل من الممكن تقسيم الواقع الإنسانى ... والنجاة من العواقب بطريقة إنسانية؟" (٢٤). وهو يستعين فى نقد محاولة "وضع حد للمواجهة بين الأجناس" بـ "تجربة إنسانية" و "تاريخ إنسانى" و "مجتمع إنسانى" تتسم جميعها بالعمومية، ويتحدث عن قدرة الكاتب على "اختراق القلب الإنسانى لأى نص" بما ينبئ عن إقراره لها (٢٥). وفى عرض ينم عن البصيرة وحسن الإدراك لكتاب الاستشراق، أوضح جيمس كليفورد James Clifford الصعوبات التى أثارها انتقادات إدوارد سعيد الشديدة للمستشرقين ليلهم إلى نفى واقع التجربة الإنسانية:

يصف إدوارد سعيد الواقع الإنسانى المتفاضى عنه
بوضوح بمقتطفات من بيتس Yeats ؛ فهو "اللغز الذى لا سبيل
إلى التحكم فيه على الأرضية الوحشية" التى يعيش عليها البشر
كافة" ...

لا يزال سؤالاً بلا جواب، بالطبع، إن كان الرعوى الأفريقى
يشتبك فى "الأرضية الوحشية" ذاتها مع الشاعر الأيرلندى
وقرائه أم لا. إن الملمح العام الذى يميز القواسم المشتركة
الإنسانية هو أنها بلا معنى، حيث إنها تتحاشى أنظمة الترميز
الثقافية المحلية التى تجعل التجربة الشخصية بارزة (٢٦).

يضيف كليفورد أن نفس الإمكانية والقدرة على التقدم بهذا الادعاء هى نفسها
"ميزة اخترعتها الليبرالية الغربية المُجملة". وربما لا يكون بيتس فى ظل صلاته
بالفاشية هو فى أى الأحوال أفضل مثال يمكن من خلاله اقتباس القيم الإنسانية
الكلية الخاصة بـ "الواقع الإنسانى العادى". ويعود بنا هذا من جديد إلى مشكلة النزعة
الإنسانية ذاتها.

أما إدوارد سعيد فيعلن بطريقة تتسم بالإطناب فى مناقشة لـ "النقد الأدبى
اليسارى الأمريكى": "نحن إنسانيون لأن هناك ما يسمى النزعة الإنسانية التى تقرها

الثقافة وتمنحها قيمة إيجابية^(٢٧) . بعبارة أخرى، تنبع فكرة الإنسانى التى يقابل بها إدوارد سعيد الصورة الغربية للشرق نفسها من التراث الإنسانى الغربى. فقد أنتجت من نفس الثقافة التى لم تبين الاستشراق المناهض للإنسانية فحسب، بل كذلك الأيديولوجيا العنصرية الخاصة بتفوق "الرجل الأبيض" الذى حُدِّت لغته الخاصة بـ "النزعة الإنسانى الثقافية العليا" مقابل انحطاط المستعمرات الفكرى والثقافى (٢٢٧-٨). ويشير كون ذلك الاستشراق المناهض للإنسانية نتاج ثقافة إنسانية إلى التعقيد الذى لا يرغب إدوارد سعيد فى معالجته. وإذا كانت النزعة الإنسانى مفهوماً تناقضياً كما يقول فانون، فإلى أى حد يمكن أن تظل النزعة الإنسانى الخاصة بإدوارد سعيد نفسها تتميز بمعادة الإنسانى؟ من المؤكد أنه من المحتمل بيان الطريقة التى يكرر بها نصه هذه التناقضات التى يتركها بلا حل، حيث يلقي الضوء من جديد على مشكلة أكثر عمومية خاصة بعلاقته بالنظرية التى يستفيد منها. وفى بعض الأحيان، كما فى تلك اللحظات التى يصف فيها واقع الشرق طبقاً لشروط الادعاءات الكلية الخاصة بالثقافة العليا الأوروبية، يحدث أن يبدو تحليله للاستشراق شديد القرب من العمل الاستشراقى نفسه. ويقودنا هذا إلى مشكلتنا الأولى، وهى كيف يفلت أى شكل من أشكال المعرفة - بما فى ذلك الاستشراق - من شروط نقد كتاب الاستشراق؟

(ب) دور المفكر

ما هو دور المفكر؟ هل هو موجود لإعطاء المشروعى للثقافة والدولة الذى هو جزء منهما؟ ما الأهمية التى يجب أن يوليهما للوعى النقدى المستقل، أى الوعى التقابلى؟ (٣٢٦) .

يفترض تشكك إدوارد سعيد الدائم فى دور المفكر - على عكس أدلة كتابه ومقولته - قدرته على العمل فى فراغ منفصل مستقلاً عن الأيديولوجيا المعاصرة، حتى بدون الفائدة المعتادة للمعرفة العلمية الخاصة بالماركسية. ولكن كيف تتحقق بدونها المسافة النقدية، وهل هذا ممكن بالفعل؟ يرى إدوارد سعيد أن هذا يتحقق بطريقة إشكالية ما

نتيجة لـ "التجربة" الممزوجة بـ "الوعي النقدي الشكى" (٣٢٧). وبعد أن يهاجم إدوارد سعيد العلم الاستشراقى لكونه "يتعامى عن الواقع الإنسانى"، يضى إلى مدح هؤلاء الباحثين الواعين بأنفسهم من ناحية مناهج البحث ولديهم حساسية تجاه المادة التى أمامهم، أى التجربة ذاتها:

إنى أعتبر فشل الاستشراق فشلاً إنسانياً بقدر ما هو
فشل فكرى. ذلك أن الاستشراق عجز - عندما اضطر لاتخاذ
موقف يتسم بمعارضة لا سبيل للحد منها لإحدى مناطق العالم
التى اعتبرها غريبة عن منطقته - عن الارتباط بالتجربة
الإنسانية، وعجز كذلك عن رؤيتها على أنها تجربة إنسانية.
(٣٢٨)

من الواضح أن النظام الأخلاقى الخاص بالإخلاص للتجربة، وبالوعي الذاتى المنهجى، بالإضافة إلى الارتباط بالمشروع العام لتعزيز المجتمع الإنسانى، يكفى للحيلولة دون "تحقير المعرفة المغرى" الذى يرسمه كتاب الاستشراق بهذا التفصيل. إلا أن المسألة هى ما إذا كان بالإمكان استغلال نسق التجربة، إلى جانب نسق "الوعي النقدي"، اللذين ينبعان معاً من التقاليد التى تعرضت لاستقصاء نقدي مفصل فى القرن العشرين، بطريقة غير إشكالية. وإذا وضعنا جانباً المشكلة التى بحثها الظاهريانيون phenomenologists باستفاضة الخاصة باعتمادها على فكرتى الوعي والحضور، ألن تكون "التجربة" نفسها هى دائماً التى تُعاش وتحلل وتُعطى لها دلالة من خلال أشكال المعرفة التى سوف تكون هى ذاتها أشكالاً أيديولوجية؟^(٢٨) ليس من الممكن افتراض أنها مقدمة على المعرفة فى حد ذاتها. ومشكلة إدوارد سعيد هى أن قيمه الأخلاقية والنظرية جميعها مشاركة بعمق فى تاريخ الثقافة التى ينقدها، حتى أنها تقوِّض مزاعمه بالنسبة لمسئولية الفرد الذى فى موقف اختيار، من خلال عملية فصل غير معقدة، لكى يكون داخل ثقافته وخارجها كذلك.

الواقع أنه ما دامت الثقافة متناقضة بالفعل، فإن إمكانية الوجود فى الداخل أو الخارج نفسها هى بالفعل جزء من تلك الثقافة. ويبدو من المؤكد أن هذا هو وضع

إدوارد سعيد. فهو يشكك بالفعل في الثقافة باعتبارها نسقاً مُجمِلاً يُعرفه أرنولد وآخرون بمصطلحات وطنية. وهو يسأل في مقال لاحق :

إلى أى مدى شاركت الثقافة فى أسوأ تجاوزات الدولة،
بدءاً من حروبها الإمبريالية ومستوطناتها الكولونiale إلى
مؤسسات القمع المناهضة للإنسانية، والكراهية العنصرية،
والتلاعب الاقتصادي والسلوكي؟^(٢٩).

إلا أنه مهما كانت رغبة إدوارد سعيد فى التشكيك فى ظروف الثقافة وأثارها، فمن الملاحظ أنه يرى على الدوام أنها لا تزال ثقافة رفيعة أوروبية بشكل حصري تُعزى إليها قدرة خاصة على إحداث مقاومة للدولة :

تصبح الثقافة فرصة بالنسبة لمشروع لفظي منحرف لا
يصرح دائماً بحقيقة علاقته بالدولة.... وتقوم الرواية الواقعية.
بدور رئيسي فى هذا المشروع، ذلك أن الرواية - بالشكل الذى
تصبح به "رواية" أكثر من أى وقت سبق فى أعمال جيمس
James وهاردي Hardy وجويس - هى التى تنظم الواقع
والمعرفة بطريقة تجعل من السهل تأثرهما بالتقمص اللفظي^(٣٠)

ليست ملاحظة مذهلة أن نشير إلى أن الرواية الواقعية تقدم أيديولوجيا بعينها أو تقوضها؛ فهي المهيمنة دائماً. إلا أن المذهل حقاً فى هذا الخصوص هو أن روايات جيمس أو هاردي أو جويس تقوم بـ"دور رئيسي" فى علاقة الثقافة بالدولة، ورغم حرص إدوارد سعيد على تأكيد العوامل المؤسسية، فهو يتقبل فى موضع ما حقيقة أن تلك الروايات تقوم بأى دور تؤديه بشكل يكاد يكون حصرياً من مؤسسات الدولة التعليمية. وهو لا يشعر فى أى موضع أنه من الضروري بحث دور أو مغزى أى شيء لا يتطابق مع الأفكار الأكثر تقليدية الخاصة بالثقافة والأدب. فثقافة إدوارد سعيد لا تشبه، رغم كل تحفظاته، شيئاً قدر تشابهها مع ثقافة أرنولد أو إليوت Eliot أو ليفيز Leavis؛ ولا يبدو على الإطلاق أنه من المقصود أن تكون هناك مفارقة يأسو إدوارد سعيد، المناهض الكبير للعنصرية والمركزية العرقية، بنبرات ليفيزية Leavisite على

ضياح "تميز وتقييم" الثقافة (٢٩٢). كان هناك بالطبع تراث أكاديمي طويل يُنظر فيه إلى الثقافة العليا على أنها ميدان معركة مهم؛ وفي هذا الخصوص قد يكون للمفكر بالفعل دور استقصائي يقوم به، إلا أنه في واقع عالم تسيطر عليه أشكال متباينة من الثقافة يكون هذا الدور ضعيفاً ضعفاً بيئياً. وكذلك أوضح التراث الطويل الخاص ببريخت Brecht وبنجامين ومدرسة فرانكفورت، الذي استقصى منح المزايا للثقافة العليا، أن المقاومة لا تقتصر بحال من الأحوال على الوعي النقدي الذي يقف مرتاحاً، أو حتى بدون ارتياح، خارجها؛ ذلك أن المقاومة، شأنها شأن القوة، جزء من الثقافة ذاتها.

(ج) الكلى والجزئى

رغم وضوح استمداد إيوارد سعيد تأكيده على أهمية الاستشراق باعتباره بنية خطابية من فوكو، فهو يختلف عنه في جانب مهم. وكما قد نتوقع نتيجة لاستعادة إيوارد سعيد لنسق الإنسانى، وإقراره لصحة التجربة الفردية باعتبار أنها توفر أساساً نظرياً وسياسياً، فهو يرفض تقليل فوكو من شأن دور القوة الفردية. وهو يعلق على ذلك بقوله:

أؤمن على عكس ميشيل فوكو، الذى أدين بالكثير لما كتبه،
بالتأثير المحدد للكتاب الأفراد على ما كان سيصبح لولا ذلك كما
جماعياً غفلاً من النصوص يشكل تكويناً خطابياً ما مثل
الاستشراق (٢٣) .

هذا ضرورى من الناحية النظرية، لأنه تبعاً لقيمة التجربة يكون الفرد وحده فى وضع يمكنه من تبني موقف مهم فيما يتعلق بالسياسى والاجتماعى، أو النسق والثقافة، وجميعها مناهضة للفرد وتميل للطغيان على قيم الإنسانى. وباستثناء حقيقة تناقض هذا مع الفرضية الأساسية فى كتاب الاستشراق، كما ذكرنا من قبل، فهو يطرح مشكلة منهجية أخرى، وهى كيفية ربط الفرد بعد ذلك بالاجتماعى. يقول إيوارد سعيد:

كيف يمكن بعد ذلك التعرف على الشخصية الفردية
وتوحيدها مع سياقها العام والمهيمن الذي يتسم بالذكاء وليس
سلبيًا أو مجرد سياق دكتاتوري؟ (٩) .

سواء أكان إدوارد سعيد يقترح توفيقاً أو، كما في موضع آخر، جدلاً بين الفرد
والتكوين الجماعي، فإن هذه المفصلة للنموذج الفردي بالعام تطرح سؤالاً مهماً غير
مريح بالنسبة لإدوارد سعيد؛ وهو السؤال الذي يعترف هو بأنه كان على نفس القدر
من الإشكالية بالنسبة للمستشرقين أنفسهم.

كل هذا متوقع تماماً مادام تحرك إدوارد سعيد يعيدنا وحسب إلى معضلة
فلسفية قديمة خاصة بعلاقة الجزئى بالكل، وبالتالي بعلاقة الإرادة الحرة بالضرورة.
وكان إسهام فوكو، شأنه شأن إسهامات الكثير من المنظرين المحدثين، هو الخروج من
هذا بمهاجمة شروط المعارضة ذاتها، والانتقال إلى مجال الصورة الذهنية (التي قد
تكون، باعتبارها صورة رديئة، طريقة واعدة لمقاربة مشكلة علاقة الاستشراق
بموضوعه). ويعيدنا تعديل إدوارد سعيد لفوكو وحسب إلى المشكلة التي كان قد بدأ
بها. وهكذا فإن إدوارد سعيد يريد بأكثر الطرق تقليدية، بل ولاهوتية في الواقع، أن
يتشبث بالفرد باعتباره فاعلاً ومحرضاً بينما يحتفظ بفكرة معينة خاصة بالنسق
وبالحسم التاريخي. وهو لابد له من الاحتفاظ بتلك الفكرة كي يؤيد وجود شيء مثل
"الاستشراق" بأي حال من الأحوال، غير أنه لابد له من ناحية أخرى من الاحتفاظ
بفكرة الأداة الفردية كي يحتفظ بإمكانية قدرته على نقد تغييرها. ومرة أخرى يبدو أنه
لابد له من الأمرين. غير أن الواقع هو أن الاثنين، إضافة إلى كونهما متقابلين،
صورتان منعكستان لبعضهما؛ مما يفترض وجود الاستشراق المهيمن باعتباره كلية.
ليست لها مرجعية - لأنه ليس هناك موضوع يتطابق معه - ولا صراع داخلي، وإنما
فقط نية السيطرة. وحينئذ يجب على إدوارد سعيد المطالبة بنية مضادة من خارج
النسق من أجل المقاومة. وبدلاً من الاعتراف بهذه الورطة فإنهم يجعلون لها لازمة
نظرية من خلال الخلط الأرعن بين نسق فوكو الخطابى ومفكر جرامشى العضوى
مجسماً في التمييز بين "الموضوعة الإستراتيجية" **strategic location** - أى وضع

داخل النص من ناحية المادة التي يكتب عنها - و"التكوين الإستراتيجي" **strategic for** mation أى العلاقة بين النصوص والطريقة التي تكتسب بها مجموعات النصوص القوة المرجعية. إلا أن مثل هذا التركيب ذا الغرض المعين، كالاستبعانة بما قاله فيكو Vico من أن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم (بدون تعديل ماركس)، لا يمكن أن يوفر حلاً نظرياً مناسباً للحكاية الفلسفية المبتذلة التي يعود إليها إدوارد سعيد. بل إنه يكرر بالأحرى الصعوبة التي واجهناها بالفعل فى نقده الخاص بالتاريخانية والآثار السياسية ونزعته الكلية الأوروبية مركزية **Eurocentric**، حيث بدا أن رفض الأنساق المُجملة للخصوصية يهدد بإحلال التشظى الكلى محل التركيب الكلى^(٣١). وهو يرى أن مشكلة كيفية مفصلة الصورة أو الترسيم التاريخية مع التجربة أو الواقع الذى تعارضه لا تزال بلا حل. ذلك أن إدوارد سعيد يصدق إجمال التاريخانية الذى يعارضه معارضة شديدة؛ فالمشكلة كما رأينا مغلقة بقدر ما هى مفتوحة.

وفى موضع آخر أثناء إقرار إدوارد سعيد لتفريق فوكو بين "الخاص" **specific** و"الكلى" **universal**، نجده يقترح بوراً للمفكر ليس باعتباره عضوياً بالمعنى الجرامشى، ولكن بصفته مشاركاً فى الخصوصيات، أى فى "الصراعات الخاصة المحلية"^(٣٢)، إلا أن خصوصية إدوارد سعيد، عكس الفردى الفوكوى أو الحدث الليوتارى اللذين يظل من غير الممكن مماثلتهما بالأنساق العامة، مثارة بشكل خاص ضد الكلية. بل إن سبيفاك تشير إلى أن نسق "المفكر" نفسه كلية أخرى^(٣٣). لذلك تتبنى رواية إدوارد سعيد نفس الكليات التى يعارضها هو، كما يشير الادعاء المبالغ فيه الموحى به فى كتابه "العالم والنص والناقد" **The World, The Text, and the Critic**. إذ يشير هذا العنوان الذى يفترض فصلاً بين "العالم" و"النص" و"الناقد"، وكأنه بإمكان النص والعالم أن يختارا فى أى وقت أن يكونا جزءاً من العالم، إلى المشكلة المفاهيمية الأساسية فى افتراضه إمكانية وجود "خارج" **outside**. ويظل نموذج إدوارد سعيد الخاص بالناقد هو أنه ينبغى للناقد أن يشغل فضاء "الوعى النقدي" بين الثقافة السائدة وأشكال الأنساق النقدية المُجملة. وكما هو الحال بالنسبة لعنوان الكتاب، يفترض أنه من الممكن أن تكون الثقافة السائدة والأنساق النقدية مُجملة ومتجانسة وذات لغة واحدة (وهو افتراض وجدنا بالفعل أنه إشكالى)، وأن الصراع

. الممكن الوحيد يمكن أن ينشأ عن مداخلة الناقد الخارجى، وهو كائن مبعد رومانسى يقاتل ضد كلية الكون مثل مانفريد **Manfred** عند بايرون **Byron**. ولا يمكن أن يكون هناك صراع داخلى يمكن استغلاله، ولا تغاير، ولا مناطق **logics** متناقضة، ولا إجمال يتطلب تكميلاً على الدوام، ولا كتابة تتسرع باستنتاج تجاوز لا يمكن مماثلته. وفى المقال يشير إيوارد سعيد إلى أن رؤيته النظرية "هجين" ^(٢٣)، وهو ما يعنى أنه لا يلتزم التزاماً قوياً بأى من المواقف النظرية التى يستعين بها. ولكن كيف يضمن هذا درجة المسافة أو التقويض التى يدعيها لـ "الوعى النقدى" الخاص به؟ على فرض أن أى "منهج" لا بد أن يكون أحادى المعنى ومُجملاً، فإن المنهج المضاد **anti-method** الخاص به يتبنى الطرف المعاكس للجدل المضاد الذى خلقه. وكما قد نتوقع، يعنى هذا أنه حينئذ يُعبّر حتماً على المستوى النصى عن البنى المزدوجة التى لا يمكنه تحرير نفسه منها ويكررها.

يرى إيوارد سعيد أنه لابد للنقد أن ينأى بنفسه عن الثقافة السائدة ويتخذ موقفاً معاكساً. وهو ينتقد ممارسى التاريخانية الكلية مثل بيرى أندرسون، لأن مثل هذا الموقف يعتمد "على نفس المتلقى المزاح والمراقب التاريخانى الذى كان مستشرقاً أو رحالة كولونياً منذ ثلاثة أجيال" (إعادة نظر ٢٢). ولكن إلى أى حد يمكن لـ "الوعى النقدى" الخاص به المواقف خارج كل من الثقافة والنسق النظرى أو الفلسفى أو السياسى أن يفعل ما هو أكثر من إنتاج صورة أخرى من "نفس المتلقى المزاح والمراقب التاريخانى"؟ لا بأس من مدح "الراдикаلية المستقلة" الخاصة بناعوم تشومسكى **Naom Chomsky** (إعادة نظر ٢٤)، ولكن حين يتحدث إيوارد سعيد عن الوعى النقدى باعتبار أنه "فصل نفسه فى البداية عن الثقافة السائدة، ثم تبنى بعد ذلك موقفاً مخالفاً مسئولاً" (٢٢٤)، ألا يصادر هذا على المطلوب؟ وما هى أسس اختيار "الموقف"؟ هل هى التجربة الفردية؟ وما هى المبادئ التى يرى من خلالها أن الثقافة بحاجة إلى موقف معاكس؟ وما هو "الموقف المخالف المسئول"؟ وهل الموقف "التقابلى" هو بالضرورة الأكثر تأثيراً من الناحية السياسية؟ وما مدى سيادة الثقافة السائدة؟ وكيف تتصل هذه الاختيارات بالأهداف السياسية؟ وأين يوجد هذا الفضاء "الخارجى"؟ وما هو الموقف أو الافتراضات السياسية التى ينبغى للناقد التداخل بناء

عليها؛ على اعتبار أنه من المفترض أن الناقد بعيد عن النظرية بعده عن الثقافة؟ على الرغم من هذا لا ينطبق على سياسة إيوارد سعيد، فإن إمكانية الناقد الذي يتخيل أنه يحافظ على مسافة نقدية من كل من الثقافة السائدة والممارسات النظرية يمكن أن تصبح مقصورة على الاستسلام التام الخاص بأكثر الأنماط سلبية، حيث يتعلق بأمل أن النقد الفردي *Individualistic* سوف يجعلنا أناساً أفضل حالاً وأكثر وعياً. وتصبح الاستعاضة عن "المسافة النقدية" الإشكالية على الدوام بالسياسة ملحوظة جداً وحسب. ومن المفارقة أنه بينما يكتب إيوارد سعيد بوضوح عن عدم وجود ارتباط وثيق في الولايات المتحدة بين السياسة الأدبية واليومية وضعف النقد الماركسي الذي يصبح مجرد ممارسة أكاديمية نتيجة لذلك، فإن الناقد يرى أن الموقف العام الذي يفترضه يعانى على وجه الدقة من نفس الانفصال الذي ينتقده^(٣٤).

(د) النصية

ما إن شرع إيوارد سعيد في ممارسة المقابلة التقليدية للجزئى ضد الكلى، والأداة الفردية باعتبارها مقابلة لتحديدات الثقافة أو النسق، حتى باتت المشكلة بالقطع غير قابلة للحل. ويقابل الفرد بالنسبة للثقافة المُجملة الوعى المستمد من التجربة. ولكن كيف يُنتج الوعى أو التجربة خارج تلك الثقافة إذا كانت مُجملة بالفعل؟ وبينما يعترض إيوارد سعيد على أن الفردى يُجمل باستمرار، فإن موقفه يقوم على عكس ذلك؛ ذلك أنه إذا كان ينجح باعتباره ناقداً فى أن يكون خارج النسق، فحينئذ لا يكون الفردى مُجملاً بالقطع. إذن فما الذى يحدد مسافته النقدية بالنسبة له؟ إن محاولته الأخيرة لحل هذه الصعوبة النظرية عن طريق اللعب على التوترات الدلالية بين كلمتى *filiation* [علاقة النسب] و *affiliation* [الانتماء] تصلح باعتبارها إستراتيجية بلاغية، بل وتعترف كذلك بأن المقابلة بين الداخل والخارج يقطعها كأحسن ما يكون القطع تناقض ظاهرى نصى معين^(٣٥). بعبارة أخرى، تُبقى البنية الثنائية للمصطلحات اللغوية على الصعوبة المفاهيمية فى مكانها. وحتى لو كان الأمر كذلك، يظل إيوارد سعيد يعين موضع أى احتمال للالتباس فى وعى الناقد الفردى. ويعنى

رفض إيوارد سعيد مواجهة الصعوبات الفلسفية أو النظرية، التي يمنحه مشروعه الفرصة كي يواجهها مواجهة صريحة، أن التناقضات تعاود، كما رأينا، الظهور في كتاباته وليس في تحليل الثقافة نفسها. ذلك أن صعوبات إيوارد سعيد النظرية - وعجزه عن حلها - تبدأ عند مستوى نصي ومفاهيمي.

من هذه الناحية يمكن ربط قرار إيوارد سعيد النظرى المهم بمقاله المعدل الطويل عن فوكو ودريدا، وفيه يرفض "نصية" دريدا لمصلحة سياسة فوكو^(٣٦). وإذا كان إيوارد سعيد معنياً بعد ذلك بأن يناقش بنفسه عن ترسيمات فوكو المُجْمَلَة بطرحه مسألة القوة الإنسانية والفردية من جديد، فهم يستمر رغم ذلك في افتراض إمكانية تلك الإجماليات. وينبغي مقابلة هذه الكلية غير المتناقضة بالرواية الدريدية التي تلفت الانتباه إلى الطرق التي لا تنجح بها الإجماليات أبداً في إنتاج بنية مثالية للاحتواء والاستبعاد، مما يؤدي إلى أن العناصر التي لا يمكن مماثلتها تحدد (وتمنع) أية كلية تسعى إلى تشكيل نفسها باعتبارها كلية باستبعاد تلك العناصر. بعبارة أخرى، يمكن باختصار لإيوارد سعيد عن طريق رفض دريدا أن يستمر في الاحتفاظ بنفس إمكانية البنية المغلقة أو النسق المغلق أو المنهج المغلق. وفي حال كون أى منها مغلقاً فقط تكون هناك حاجة لتدخل الفرد لفتحه.

الواقع أن مشكلة الإغلاق تلك أساسية بالنسبة لكتاب الاستشراق نفسه. وما يأمله سعيد هو توضيح بنية الهيمنة الثقافية الرهيبة التي تتضمنها ثنائية "الغرب" و"الشرق"، وربما القضاء عليها قضاء مبرماً بذلك. ولكنه إذا كان يبين كيفية عمل الاستشراق عن طريق هذا التقابل، فهو لا يحاول نقضه بنفس قدر إنكاره له وحسب، بحيث تكون النتيجة هي أنه هو نفسه يكرر بُنى الداخل/الخارج الخاصة بالتفكير الثنائي. ويتخذ تحليله للمستشرقين شكل سلسلة من الأحكام يُعرّف بناء عليها كل كاتب بدوره على أنه متواطئ في عملية الإخضاع الفكرى للشرق على يد الغرب^(٣٧). وتقود حملة إيوارد سعيد القاسية للحكم على نصوص الاستشراق من خلال تقسيم صريح إلى "مع" و"ضد" إلى توصله إلى نتيجة أنه "بناء على ذلك فهو صحيح أن كل أوروبى كان عنصرياً وإمبريالياً ويكاد يكون مركزياً عرقياً"، نتيجة لما قاله عن الشرق

(٢٠٤). ويقدم ماركس حالة أكثر صعوبة إلى حد أن تحليلاته دائماً ذات تفكير استشرافي، ولكننا نجد في الوقت ذاته أن "إنسانيته وتعاطفه مع بؤس الناس متداخلان تداخلاً واضحاً". إلا أنه بدلاً من الإشارة إلى أن تحليل ماركس قد يكون متناقضاً، وربما كانت تناقضه أكثر إنتاجية، ينهى إدوارد سعيد الصراع كله بملاحظة تقول: "إلا أنه في النهاية تكون الرؤية الاستشرافية الرومانسية هي التي تسود" (١٥٤). وتدعم هذه الخاتمة جملة واحدة يستشهد بها من "تأملات في المنفى" - Sur-veys From Exile يفترض أنها تفند كل إشارات أخرى إلى التباس ماركس وتمحوها. إذ لا يمكنك إلا أن تكون مع أو ضد.

لكن حين يقترب السرد من إدوارد سعيد نفسه تبدأ صعوبة نظرية لافتة في الظهور، ذلك أنه إذا كان الاستشراق باعتباره بنية خطابية على هذا القدر الكبير من التحديد بشأن هذا التاريخ الطويل من الكتاب عن الشرق، فكيف السبيل إلى هروبه هو؟ المستشرقان جب وماسينيون مسموح لهما بشكل من التناقض حله أقل سهولة من تناقض ماركس. حيث من الواضح أن استشراف ماسينيون أصبح أكثر تناقضاً ظاهرياً. إلا أن هذا يبرر من ناحية أي تعقد نصي أو تناقضات مفاهيمية مقارنة بقدر أقل مما تبرره "العبقريّة الفرديّة" الخاصة بالرجل الذي يعلو فوق الضغوط الموضوعية للأيديولوجيا والتراث؛ وهما اللذان يفترض أنهما نفسيهما لا يمكن أن يتضاربا. ورغم ذلك فإنه مهما كان تأييد ماسينيون للإسلام في مواجهة أوروبا، فلا يزال إدوارد سعيد ينتقده على أساس أنه أساء تصويره. غير أن إدوارد سعيد يسمح لنفسه عند هذه النقطة بشيء من تأمل الذات كي يمعن النظر أكثر قليلاً في القضية الأكثر عمومية التي تثيرها مقولته :

بقدر ما يميل المرء إلى الاتفاق مع تلك الفرضيات - حيث إن الإسلام، كما يحاول أن يوضح هذا الكتاب، أسوأ تصويره في الغرب - فإن القضية الحقيقية هي إذا كان بالإمكان فعلاً وجود صورة واقعية لأي شيء أو إذا كانت كل الصور تُقَبَّلُ أولاً في اللغة ثم في الثقافة والمؤسسات والجو السياسي للمصور^(٢٨).

يؤيد إدوارد سعيد الاختيار الثانى ولكن دون تعقب آثاره، بسبب رأيه بشأن
حتمية إساءة تصوير الإسلام (وهو أمر يحبطه تحريم الإسلام للتصوير). وإذا كان
التصوير الواقعى أمر محال، فعلى أى أساس ينتقد هو المستشرقين؟

الواقع أن إساءة التصوير الذى يصفه لا يشبه شيئاً مثل تدخل الفردى ضد
النسق؛ وهو نفسه الموقف الذى يدعيه إدوارد سعيد فى موضع آخر لـ "الوعى النقدى"
الخاص به. ولذلك فإن ماسينيون على سبيل المثال يُنتقد لإبرازه أهمية تصوف الحلاج
مقابل "النسق المذهبى العام للإسلام" (٢٧٢). وبالمثل يعتبر إدوارد سعيد تعريف جب
لبعض الانزياحات الداخلية فى الإسلام تأكيداً للقوة؛ وليس محاولة للتوافق مع أشكال
تعقد الإسلام ومشكلة تصويره بأى حال من الأحوال:

يُعرف الانزياح فى عمل جب شيئاً أكثر أهمية بكثير من
الصعوبة الفكرية المفترضة فى الإسلام. فأظن أنه يعرف الميزة
نفسها، والأساس نفسه الذى يقف المستشرق عليه كى يكتب عن
الإسلام ويشرع له ويعيد صياغته. وبدلاً من أن يكون الانزياح
إدراكاً عشوائياً لجب، فهو الممر الإستمولوجى إلى ذاته،
وبالتالى منصة المراقبة التى تمكن منها إلقاء نظرة عامة على
الإسلام فى كل كتاباته وفى كل منصب من المناصب التى
شغلها. وبين استغاثات الإسلام الصامته ومجتمع المؤمنين
السلفيين الذى يتسم بالتراص والتناغم الكلى ومجرد إبراز
لفظى تماماً للإسلام على أيدى فرق مضللة من النشطاء
السياسيين والموظفين اليائسين والمصلحين الانتهازيين، وقف
جب وكتب وأعاد الصياغة (٢٨٢) .

يبدو من المفارقة أن جب يشغل الموقع ذاته الخاص بالناقد الواقع بين الثقافة
والنسق الذى يدعيه إدوارد سعيد فى موضع آخر لنفسه. إلا أنه فى حالة جب يُفهم
فحسب على أنه لا يشير إلى موقع الناقد المرغوب فيه وإنما فقط إلى التناقض الذى

يشير فى عمل جب إلى قوة الميزة الأوروبية المهيبة. وليس الانزياح الذى يكتب عنه ذا أهمية فيما يتعلق بالإسلام فى حد ذاته. كما أنه لا يقدم إمكانية نقدية من أى نوع. ولكن كيف تختلف هذه البنية عن تلك البنية التى يضع إوارد سعيد نفسه فيها؟

من الواضح أنه من الممكن تحويل سوء التصوير الخاص بالمستشرق إلى التداخل السياسى للناقد الذى يزيح النسق. إلا أن كتاب الاستشراق يبين كذلك كيف أن الشرق نفسه يعمل باعتباره شكلاً من أشكال الانزياح بالنسبة للغرب^(٣٩). ويشمل الاستشراق علماً لاحتواء الغرب للشرق وإدماجه له، وبعد ذلك يسفر ذلك الاحتواء عن انقطاعه. ويدل خلق الشرق **Orient**، إن لم يكن يصور الشرق **East** تصويراً واقعياً، على انزياح الغرب عن نفسه، وهو شكل فى الداخل يصور ويحول إلى سرد، باعتباره موجوداً فى الخارج. وهنا يمكننا البدء فى تبرير المنطق الذى وراء أسباب إسقاط نظريات عنصرية ونوعية بعينها على النمط الاستشراقى المقولب^(٤٠). أو تأمل علاقة الشعور المعادى للإسلام والعرب بما يصفه إوارد سعيد بظله المظلم، وهو معاداة السامية. وفى هذا السياق يأتى اليهود لتصوير الشرق من الداخل، حيث يبدو بطريقتهم غريبة فى الداخل بينما كان ينبغى أن يظلوا مختبئين خارج أوروبا. وبذلك يصبح منطق لفظهم أو اجتثاثهم مرتبطاً ارتباطاً متشابكاً بالاستشراق نفسه^(٤١).

لذلك فإن ما يهمله نقد إوارد سعيد هو إلى أى مدى لم يسئ الاستشراق تصوير الشرق وحسب، بل أبرز كذلك انزياحاً داخلياً فى الثقافة الغربية، وهى الثقافة التى تتخيل باستمرار أنها تشكل نوعاً من الكلية المتكاملة، وفى الوقت نفسه تشعر شعوراً لا ينتهى بتفككها الوشيك. ويظل إوارد سعيد نفسه دون أن يعى وعياً ذاتياً داخل الميراث الثقافى الأوروبى. وسبق أن بحثنا ميله إلى التركيز بشكل حصري على الثقافة العليا الأوروبية، إلا أن مشاركته تمتد إلى افتراضات أكثر أهمية؛ وهى الافتراضات التى يصفها وينقدها بنفسه. فهو على سبيل المثال يمدح أويرباخ مدحاً فيه رياء لتقديمه مجموع الثقافة الغربية فى اللحظة الأخيرة من الكلية، بينما أوضح من قبل كيف تكون فكرة الثقافة الأوروبية باعتبارها كلية معرضة لخطر التشظى جزءاً من الخيال الاستشراقى ذاته. ويمكننا القول بأن الشرق يعمل باعتباره كلاً من السم

والترياق بالنسبة لأوروبا؛ فهو يشكل كلاً من أكبر تهديد للحضارة الأوروبية في الوقت نفسه الذي يمثل علاجاً لقيم الغرب الروحية المفقودة، مما يعطى أمل بعث أوروبا الروحي على يد آسيا. ويشير هذا إلى مدى تصوير الاستشراق لانزياح الغرب الداخلي الذي يساء تصويره على أنه ازدواجية خارجية بين الشرق والغرب. وفي الوقت نفسه يُحدث إجمال التاريخانية في شكله الاستشراقي - ذلك أن الاستشراق جنس من أجناس التاريخانية الإمبريالية - نفس عملية استحالاته بقدر كبير من الازدواج. ذلك أنه بينما ترى التاريخانية الغربية أن المشكلة تتمحور حول الفردية المقاومة اللازمة لإدماج الكلية ولكنها إشكالية بالنسبة لختمها، فإن الصورة الاستشراقية للآخر هي انتصار لتلك العقلانية التاريخانية ولكنها تُحدث كذلك بقيمتها المضادة للأخلاق اغترابها عن نفسها. ومشكلة كتاب الاستشراق هي أنه بدون مفهوم خاص بالخلاف الداخلي سوف يُقاد إدوارد سعيد باستمرار فقط إلى إدانة إسقاطات الاستشراق الخاصة بالتنافر بشأن الفروق الجغرافية أو العنصرية الخارجية؛ حتى وهو يكرر هذه البنية بتعريفه المستشرقين على أنهم "مع" أو "ضد". وفي الوقت ذاته تعاود تقسيمات الاستشراق الداخلية في الظهور بعناد في سلسلة من التناقضات والصراعات النظرية في نص إدوارد سعيد.

الهوامش

- 1 Aime Cesaire, *Discourse on Colonialism*, trans. Joan Pinkham (New York: Monthly Review Press, 1972), 54.
- 2 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (Harmondsworth: Penguin, 1967), 81. Further references will be cited in the text.
- 3 As is evident from Marcel Merle's extremely useful anthology, *L'Anticolonialisme europeen, de Las Casas a Marx* (Paris: Cohn, 1969); see also Peter Hulme, *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1797* (London: Methuen, 1986), and Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La Reflexion francaise sur la diversité humaine* (Paris: Seuil, 1989).
- 4 Georg Lukacs, *The Historical Novel*, trans. Hannah and Stanley Mitchell (London: Merlin Press, 1962), 2-9. For contemporary discussions of humanism, see also Sartre's Conclusion to *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1958), and *Existentialism and Humanism*, trans. Philip Mairet (London: Methuen, 1948); Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, trans. J. O'Neill (Evanston: Northwestern University Press, 1964), Heidegger, 'Letter on Humanism', in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 193-242, and Louis Althusser, 'Marxism and Humanism', in *For Marx*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1969), 219-7, and 'Reply to John Lewis', in *Essays in Self Criticism*, trans. Grahame Lock (London: New Left Books, 1976), 33-99. A detailed account of some of the recent arguments about the complexities of the problems involved in humanism can be found in Kate Soper's *Humanism and Anti-Humanism* (London: Hutchinson, 1986).
- 5 Abdul R. JanMohammed, 'The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature', *Critical Inquiry* 12:1(1985), 61-2.
- 6 Roland Barthes, 'The Great Family of Man', in *Mythologies*, trans. Annette Lavers (London: Jonathan Cape, 1972), 10-2. Further references will be cited in the text.
- 7 Chandra Talpade Mohanty, 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Boundary 2* 12:3/13:1 (1984), 340.
- 8 Compare Paul Gilroy's analysis of the 1983 Conservative Election poster, 'Labour Says He's Black, Tories say He's British' in *There Am 'tNo Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation* (London: Hutchinson, 1987), 57-9.

- 9 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason: L Theory of Practical Ensembles*, trans. Alan Sheridan-Smith (London: New Left Books, 1976), 752.
- 10 Mill, *On Liberty* in the *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson (London: Routledge and Kegan Paul, 1963-), Vol.18, 224, *Considerations on Representative Government*, Vol. 19, 562-77 ('Of the Government of Dependencies by a Free State'), and 'Thoughts on Parliamentary Reform', Vol. 19, 324 (for detailed analysis of Mill's views in relation to India see Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* [Oxford: Clarendon Press, 1959]); Kant, *The Critique of Judgement*, trans. James Creed Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1952).
- 11 Spivak, *In Other Worlds*, 202. It should be obvious from the present discussion that I disagree with Spivak's argument that imperialism constitutes a symptomatic blank in contemporary Western anti-humanism' (209). For further discussion of Spivak's analysis of the production of the European sovereign subject, see Chapter 9.
- 12 Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, 1-15; Fanon, *The Wretched of the Earth*, 71; 80; cf. also Paul Viriho, *Speed and Politics*, trans. Mark Polizzotti (New York: Semiotext(e), 1986), 106ff.
- 13 Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970), 141.
- 14 Homi Bhabha, 'Sly Civility', *October* 34 (1985), 74. With respect to this Western time, contrast the essays in the special issue of *Diogenes* (42 [1963]), 'Man and the Concept of History in the Orient'.
- 15 Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978). Further references will be cited in the text.
- 16 *Diacritics* 6:3 (1976), 38.
- 17 Edward W. Said, 'Orientalism Reconsidered', in *Europe and Its Others*, 2 vols, ed. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1985), I, 17. Further references will be cited in the text as OR.
- 18 Such critiques of *Orientalism* are discussed by Said in 'Orientalism Reconsidered'. For further analysis of the reviews of *Orientalism*, see Lata Mani and Ruth Frankenberg, 'The Challenge of *Orientalism*' *Economy and Society* 14:2 (1985), 174-92; Emmanuel Sivan's 'Edward Said and His Arab Reviewers' (*Interpretations of Islam Past and Present* [Princeton: Darwin Press, 1985], 133-54) discusses Arab reviews of, and reactions to, Said's book, which criticize Said for his 'totalising' (139), 'ahistorical, essentialist mode' (135), and argue that Said inadvertently serves the cause of contemporary Arab 'Orientalism in reverse' (141-2). On the question of the representation of Islam, see Said, *Covering Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), *After the Last Sky* (London: Faber and Faber, 1986), 'In the Shadow of the West', *Wedge* 7/8 (1985), 4-11, and, for an attempt at it, Michael Gilson, *Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction*

- (London: Croom Helm, 1982); Cf. also Anouar Abdel-Malek, 'Orientalism in Crisis', *Diogenes* 44 (1963), 102~0.
- 19 *Orientalism*, 259, 263.
 - 20 Samuel Weber, 'The Intersection: Marxism and the Philosophy of Language', *Diacritics* 15:4(1985), 111.
 - 21 *Orientalism*, 246, 211, 238.
 - 22 Said finds such 'profound humanism' endorsed in the modern scholars whom he admires most, Auerbach (259~1) and Massignou (264-70). Said reinvokes Auerbach as his model for the critic in 'Secular Criticism', in *The World, the Text, the Critic*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 5-9.
 - 23 *Orientalism*, 110, 44, Similar points are made at 87, 93, 96, 108, 116, 120, 141, 146-8, 261, 291, 326.
 - 24 *Orientalism*, 45.
 - 25 *Orientalism*, 46, 266, 246, 328, 267. It is characteristic of Said's identification with the values of humanism that he always opposes 'human', never materialist, history to idealist history (246).
 - 26 James Clifford, 'On Orientalism',¹ in *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), 263.
 - 27 *The World, the Text, the Critic*, 175.
 - 28 In effect, Said tries to assimilate 'experience' to the function of the 'event' in Foucault or Lyotard; but as a category of consciousness, it clearly cannot work as the antithesis of appropriating knowledge and theory in the same way. A similar problem with the category of consciousness arises in Hayden White's
Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973).
 - 29 Said, *The World, the Text, the Critic*, 177. Said further affirms the identity of the cultural and imperialist projects in *Nationalism, Colonialism and Literature: Yeats and Decolonization* (Derry: Field Day Pamphlets 15, 1988), 7.
 - 30 Said, *The World, the Text, the Critic*, 176.
 - 31 See Chapter 1, section II.
 - 32 Foucault's idea of the 'specific' intellectual is elaborated in *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Cohn Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 12~33.
 - 33 Spivak, in 'Criticism, Feminism and the Institution. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak', *Thesis Eleven* 10/11(1984/85), 17~8. The same criticism could be made of Frank Lentricchia's discussion of the role of 'the intellectual' in *Criticism and Social Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 2-11 (Lentricchia, it is worth noting, broadly speaking takes up a position similar to Said's, describing

- himself as a 'university humanist' [7] and advocating a form of oppositional criticism' [15]). In *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (Paris: Galilee, 1984), Jean-Francois Lyotard argues that Foucault's notion of the 'specific intellectual' is incoherent, and indeed that the idea of 'the intellectual' can no longer be sustained (11-22).
- 34 'Right now in American cultural history, "Marxism" is principally an academic, not a political, commitment' (Said, 'Secular Criticism', in *The World, the Text, the Critic*, 28; cf. 'Reflections on American "Left" Literary Criticism', 160~).
- 35 Said, 'Secular Criticism', in *The World, the Text, the Critic*, 1~24.
- 36 Said, 'The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions', in *Critical Inquiry* 4:4 (1978), 673-714; revised version published as 'Criticism Between Culture and System' in *The World, the Text, the Critic*, 178-225.
- 37 *Orientalism*, 40, 143-5, 149-53, 161, 194, 209.
- 38 *Orientalism*, 272. The significance of this question, and the extent to which it remains unanswered, is suggested by the fact that Said closes the book by raising it again (325).
- 39 As his narrative proceeds to the period between the two world wars, Said himself identifies a more overt form of confrontation 'The Orient now appeared to constitute a challenge, not just to the West in general, but to the West's spirit, knowledge, and imperium' (248). Much as this might support our own thesis that postmodernism constitutes a recognition of a certain loss of US and European political and cultural dominance, Said's suggestion that it is only at this point that the Orient began to appear as a threat is contradicted by his own book, which shows the extent to which it has always done so.
- 40 *Orientalism*, 20~7, 233.
- 41 *Orientalism*, 27, 286.

الفصل الثامن

تناقض هومي بابا الظاهري

إذا كان كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد موجه ضد الثنائية التراتبية الخاصة بـ "الغرب" و "الشرق"، فإن هناك ثنائيات أخرى تنتشر في أرجاء نصه. هناك على سبيل المثال الاستشراق باعتباره تصويراً أم حقيقة، أو رؤية أم سرداً، أو مقابلة العمومية universalism بالخصوصية particularism في منهج بحث إدوارد سعيد، وهو ما يتكرر بأشكال كثيرة مختلفة في الكتاب. ومن بين النقد الكثير الخاص بكتاب الاستشراق يبرز مقال هومي بابا النقدي "اختلاف الكولونيالية وتمييزها وخطابها" Difference, Discrimination, and Discourse of Colonialism (١٩٨٣) لأنه يعرف مشكلة التناقض الظاهري هذه تعريفاً مباشراً بأنها قلب الكتاب ويعيد تشكيلها في صورة أكثر إيجابية وتمكيناً^(١). يتشبهت هومي بابا بالتناظر مع نموذج الحلم التناقضي الخاص بفرويد، الذي يمر عليه إدوارد سعيد نفسه مروراً سريعاً، كي يحاول إثبات عدم وجود منظور جانيس واحد في مركز الاستشراق بل إن هناك قطبية : polarity إنه من ناحية موضوع التعلم والاكتشاف والممارسة، ومن ناحية أخرى موقع للأحلام والصور والخيالات والخرافات والوساوس والمتطلبات (اختلاف ١٩٩). إن الاستشراق علم - خاص بالتعلم الموسوعي وبالقوة الإمبريالية - إلا أنه من ناحية أخرى تخيل للآخر كذلك. إنه قدر واع من المعرفة ("الاستشراق الظاهر" manifest Orientalism عند إدوارد سعيد) و"وضعية غير واعية" خاصة بالخيال والرغبة ("الاستشراق المستتر" latent Orientalism). وتتبع مشكلة الكتاب في رأى هومي بابا من :

رفض إدوارد سعيد الارتباط بالآخرية وبالتناقض الظاهري
الخاص بهذين النظامين اللذين يهددان بفصل موضوع الخطاب
الاستشراقى نفسه.... وهو يحتوى هذا الخطر بتقديمه ثنائية
داخل المقولة التى تحدث فى البداية تعارضاً بين هذين المشهدين
الخطابين وتسمح لهما فى النهاية بالارتباط باعتبارها نسق
تصوير متطابق موحد من خلال قصد سياسى أيديولوجى يمكن
أوروبا، كما يقول، من التقدم بأمان وبصورة غير مجازية فى
اتجاه الشرق . (اختلاف ١٩٩-٢٠٠) .

على عكس الآخرين الذين انتقدوا إدوارد سعيد لبنائه صورة شديدة الهيمنة
لتكوين الاستشراق الخطابى، يشير هومى بابا إلى الطريقة التى يبين بها إدوارد سعيد
نفسه أن هذا الخطاب جرى تشكيله بطريقة متناقضة تناقضاً ظاهرياً. إلا أن إدوارد
سعيد يحل هذا التناقض الظاهري بأكثر طرق النقد الأدبى تقليدية عن طريق الإحالة
إلى قصد موجد واحدة. فهو يقول: "ما إن نبدأ فى التفكير فى الاستشراق على أنه
ضرب من الإسقاط الغربى على الشرق والرغبة الغربية فى حكمه حتى نواجه بضع
مفاجآت"^(٢). فإذا كان قصد أوروبا تجاه الشرق هو قصد الامتلاك الإمبريالى، فحينئذ
يمكن لإدوارد سعيد ادعاء أن خطاب الاستشراق يتسم بالتراص والتناغم الكلى كذلك.
ويعلق هومى بابا قائلاً: "لدى إدوارد سعيد دائماً إشارة إلى أن القوة الكولونىالية
يملكها المستعمر امتلاكاً تاماً، وهو ما يعد تبسيطاً تاريخياً ونظرياً" (اختلاف ٢٠٠).
ويعنى الانتظام المفترض بين التصوير والموضوع أن إدوارد سعيد يفترض وجود
تعارض ثنائى بين القوة وانعدام القوة، وهو ما يقتضى افتراض وجود قصد مسيطر
خارجى ولا يترك مجالاً للتفاوض أو المقاومة، إلا من القصد المضاد الخارجى (هو
نفسه). ويشير هومى بابا إلى أن هذا تبسيط مخل؛ ذلك أن صورة الشرق فى الخطاب
الغربى، التى يرسمها إدوارد سعيد بصبر وأناة، تثبت التناقض الظاهري الشديد تجاه
تلك 'الآخرية' التى هى فى الوقت ذاته موضوع للرغبة والسخرية" (إعادة نظر ١٩).
ويشير هذا الالتباس إلى أن الخطاب الكولونىالى يقوم على القلق، وأن القوة
الكولونىالية ذاتها. عرضة لتأثيرات التنظيم المتناقض .

يرى هومى بابا أن الاستشراق لا يتساوى مع الصورة التى قد تتطابق مع الظروف "الحقيقية" وقد لا تتطابق وحسب؛ وهى مشكلة لا يمكن حلها فى أية حالة بطريقة إبستمولوجية محضة. وهو يأخذ ادعاء إدوارد سعيد أن الاستشراق "خطاب" مأخذ الجد، وبالتالى يستغل الوسيلة الفنية الخاصة بتحليل الخطاب. قد يكون الاستشراق صورة، إلا أنه يشارك كذلك فى مجال خطابى كامل يقول إن أى بحث له لابد أن يتضمن مسألة الإبلاغ، أى مسألة من يتحدث إلى من. ولا يمكن افتراض أن الصور مجرد كيانات ثابتة قد تتطابق مع "الحقيقى" وربما لا تتطابق؛ لأنها يجب أن تشكل كذلك جزءاً من خطاب address ، مكتوباً كان أم منطوقاً، مع وجود مخاطب ad-dresser ومخاطب addressed محددين. وبينما يرفض إدوارد سعيد فوكو بزعم أن تحليلاته لا تقدم إستراتيجية للمقاومة، ويشعر بالاضطرار إلى التقدم بمطالبة خاصة وعلى قدر كبير من الإشكالية بقوة الذات الفردية فى وصفه للاستشراق باعتباره مجالاً خطابياً، يبين هومى بابا كيف أن مسألة الإبلاغ تبين بالفعل طريقة عمل الذات. فالإبلاغ يوجه الاهتمام إلى "ذخيرة المواقف المتضاربة التى تشكل الموضوع فى الخطاب الكولونىالى" (اختلاف ٢٠٤). ويحلل هومى بابا ظروف هذه العملية الخاص بالخطاب address لكى يبين حدوث الزلل الذى يخلق إشكالية كل من المطالبة بقصد سياسى أيديولوجى واحد للمستعمر، وكذلك بعلاقة القوة والمعرفة الأداة بشكل صريح التى يفترضها إدوارد سعيد .

يحول بذلك هومى بابا منظور إدوارد سعيد، الذى يبرز أهمية صورة الشرق بالنسبة للاستهلاك داخل الثقافة الغربية السائدة، إلى التركيز على دور الاستشراق حين يستغل باعتباره أداة للقوة والإدارة الكولونىالية. وهو بذلك يحل على الفور صعوبة إدوارد سعيد الأساسية الخاصة بكيفية مفصلة الصورة مع الواقعى ؛ وقد تبدو الصورة مهيمنة، إلا أنها تحمل داخلها عيباً خفياً لا يراه أحد فى الداخل ولكنه شديد الوضوح فى الخارج ، حيث يكون بمعزل عن الأمان الذى يوفره له الغرب. وصورة الذات الكولونىالية، على سبيل المثال ، لا تثبتها أو تنفيها الذات الكولونىالية الحقيقية بقدر ما تفككها، كما يشير إدوارد سعيد :

عند شغل مكانين في وقت واحد ... يمكن أن تصبح الذات الكولونيالية المزاحة المحرومة من الهوية الفردية موضوعاً لا يمكن التنبؤ به، ويصعب تفسيره بالمعنى الحرفي للكلمة. ولا يمكن للمطالبة بالسلطة (الكولونيالية) توحيد رسالتها ولا مجرد تعريف نواتها. (بشرة سوداء xxii) .

ولذلك فإن هومي بابا ، على العكس من إدوارد سعيد ، يقول إنه حتى المستعمر لا يرى أن بناء صورة الآخر ليس صريحاً بحال من الأحوال .

يوضح هذا من خلال تحليل موسع لعملية الترميز stereotyping الكولونيالي للشعوب الخاضعة وثقافتها؛ وهي إحدى طرق وصف نشاط الاستشراق نفسه. ويشير هومي بابا إلى أنه على عكس ما قد توحى به كلمة "نمط مقولب" stereotype نفسها فإن المهم ليس هو مسألة فجاجة النمط المقولب المباشرة في مقابل تعقد الشعوب الواقعية التي يجري توصيفها. بل إنه يقول إن

النمط المقولب الكولونيالي نمط معقد ومتناقض ظاهرياً ومتعارض من التصوير، وهو مثير للقلق بقدر ما هو جازم ، ولا يقتضى منا توسيع مجال أهدافنا النقدية والسياسية فحسب ، بل أن نغير كذلك موضوع التحليل نفسه. (إعادة نظر ٢٢) .

وأثناء إبراز هومي بابا ملاحظات إدوارد سعيد بشأن التردد الواضح في مواجهات نمطية معينة بين الشرق والغرب، أو بين الازدراء الغربي لألفة الشرق وبهجته، أو الخوف من غرابته وجِدَّتِه، يشير إلى أن "النسق الوسطى" median category للاعتراف أو الإنكار "مناظر" للنظرية الفرويدية الخاصة بالفيتيشية (الانحراف الجنسي) fetishism. فائتاء الترميز العنصري "تنتج القوة الكولونيالية المستعمر باعتباره واقعاً ثابتاً هو في الوقت ذاته آخر إلا أنه معروف ومرئى تماماً" (اختلاف ١٩٩). وكما أشار بودريار Baudrillard ، فإنه ما إن يمكن تصوير الآخر حتى يمكن الاستيلاء والسيطرة عليه،^(٢) غير أن هذا الدافع يشكل هنا جزءاً من بنية أكبر تنكر سلطته في الوقت نفسه :

يُمكّن الفيتيش fetish أو التمتع المقبول من الوصول إلى
"الهوية" التي تقوم على السيادة والمتعة قيامها على القلق
والدفاع، ذلك أنه شكل من أشكال الإيمان المتعدد والمتناقض
باعترافها باختلافها وإنكارها. (اختلاف ٢٠٢) .

لذلك لا يصور الخطاب الكولونيالى الآخر وحسب بقدر ما يسقط اختلافه وينكره
فى آن واحد، وهى بنية متناقضة ممفصلة طبقاً لمنطق الفيتيشية المتضارب. كما تؤكد
سيادته دائماً، ولكنها تهبط باستمرار، ومُزاحة على الدوام، ولا تكتمل بحال من
الأحوال.

رغم أنه لا شك فى كون كلام هومى بابا مستفزاً، فهو يثير مسألة الأصل
التاريخى الغريب لكلمة مثل الفيتيشية. فحين اقترح فرويد نظرية جنوسة تتعلق
بالفيتيشية كان ماركس قد استخدم المفهوم بالفعل فى كتاب رأس المال، حيث اقتبسه
من المعنى الأصلى الذى كان يستخدم فيه لوصف المصنوعات اليدوية الخاصة
بالديانات "المحلية" الأفريقية: "جماد تعبد هذه الشعوب البدائية من أجل قواه السحرية
الطبيعية المفترضة أو لكون إحدى الأرواح تسكنه"^(٤). ومن المؤكد أن استخدام هومى
بابا مصطلح فيتيش لوصف التمنيى العنصرى الكولونيالى يدير العجلة دورة كاملة،
ولكن من الغريب أنه هو نفسه يلتزم الصمت بشأن الظروف التاريخية الخاصة
بالمصطلح الذى يستخدمه وأصله. فهو يتحدث عن الحاجة إلى تدقيق النظر فى الخطاب
الكولونيالى من ناحية التحليل النفسى وكذلك من الناحية التاريخية ولكنه لا يجازف
بتقدم أى كلام عن كيف يمكن مفصلتهما (اختلاف ٢٠١). وقد تكون مقولة ديلوز
وجواتارى فى "عدو أوديب" Anti-Oedipus بأن التحليل النفسى يصلح فى الثقافات غير
الأوروبية، ليس بسبب النزعة الكلية الخاصة بأنساق العقل ولكن بالتحديد بسبب
التاريخ الكولونيالى الذى كان له أثر فرض البنى الغربية، إحدى إمكانيات تحقيق ذلك
الربط^(٥). ومن ناحية أخرى قد يشكك هومى بابا فى افتراضهما أن التحليل النفسى
يكرر نفسه وحسب فى نفس موقع خطابه الكولونيالى .

يشير هذا سؤالاً أكبر يطرحه عمل هومى بابا، وأعنى به توظيف أنساق التحليل النفسى المتجاوزة لتحليل ظاهرة الكولونيالية التاريخية. ويستخدم هومى بابا التحليل النفسى وسيلة للقراءة ؛ فمن الواضح أن استفادته الإستراتيجية من فرويد، المهمة لكلامه عن التناقض الظاهرى ، تنتج فروقاً نظرية وسياسية مهمة من تحليل إدوارد سعيد للكولونيالية المستمد من نظرية فوكو الخاصة بالتكوينات الخطابية. ويبدأ هومى بابا كلامه عن خطاب الكولونيالية بتقديم وصف فوكوى لـ "الحد الأدنى من الشروط والمواصفات" الخاصة بها باعتبارها وسيلة للقوة^(٦). إلا أنه يمضى إلى أن يشير إلى عكس ما يقوله فوكو من أن الذات الكولونيالية التى هى موضوع المراقبة هى كذلك موضوع البارانونيا والخيال من جانب المستعمر، وبذلك تُدخل على الفور أنساق التحليل النفسى داخل الترسيم الفوكوى. وعند اقتراح هومى بابا للتنميط العنصرى طبقاً لنظرية التحليل النفسى الخاصة بالفيتيشية، نجده يستفيض فى توضيح "تشريح" من أربعة أجزاء للخطاب الكولونىالى المختلف كل الاختلاف عن أى شىء عند فوكو ؛ ذلك أن همه هو قول إنه رغم احتمال وجود مراقبة فإن الثبات لا يتحقق :

بناء الخطاب الكولونىالى ... مفصلة معقدة لمجازات الفيتيشية - التشبيه والمجاز المرسل - وأشكال التطابق النرجسى والعنوانى المتوفرة للخيالى . وحينئذ يكون الخطاب العنصرى النمطى إستراتيجية من أربعة مراحل وهنا يكون لدينا نخيرة من المواقف المتضاربة التى تشكل الذات فى الخطاب الكولونىالى . وساعتها يكون تبنى أى موقف من المواقف، داخل أى شكل خطابى ، فى أى وضع تاريخى بعينه ، إشكالياً دائماً؛ فهو موقع كل من الثبات والخيال. وهو بمثابة "هوية" كولونيالية مرهقة ... رغم معارضة وفضاء الانقطاع والتهديد الناتج عن تباين المواقف الأخرى. (اختلاف ٢٠٤) .

إلا أن هومى بابا يعترف بأنه إذا كان موضوع الخطاب الكولونىالى يُبنى طبقاً لتلك الأنساق المتناقضة ظاهرياً، فإن هذا الغموض الذى فى التحليل النهائى لا يشكل أى تهديد للعمل الإستراتيجى الخاص بالخطاب: "بما أن هذه الموضعيات - positional-

ties المتغيرة محبوسة داخل الخيالى ، فهي لن تشكل أبداً تهديداً خطيراً لعلاقات القوة السائدة، ذلك أنها موجودة كى تمارسها ممارسة ممتعة ومنتجة" (اختلاف ٢٠٥). ويصل هومى بابا فى وقت لاحق إلى تعديل موقفه، حيث يبين من جديد أنه يمكنه تحاشي المشكلات التى تحيط بإدوارد سعيد .

نذكر أن إدوارد سعيد رفض فوكو فى النهاية على أساس أن تحليلاته لا تقدم إستراتيجية مقاومة. إلا أن استعادة إدوارد سعيد لنسق الفرد تحدث فقط لتحديد موضع تلك المقاومة داخل شكل وعى النقد الفردى ، وهو ما لا يمثل تقدماً كبيراً. لذلك فالسؤال هو ما إذا كانت مهمة الناقد هى تحديد أدلة نماذج المقاومة التاريخية، كما هو مفترض فى كثير من الأحيان، أو ما إذا كان تحليل الخطاب الكولونيالى نفسه يمكنه التدخل سياسياً فيما يتعلق بالفهم والتحليل الحاليين. وهكذا يبين هومى بابا على سبيل المثال، مخالفاً فى ذلك لإدوارد سعيد، أن سلطة القوة الكولونيالية لم يكن يملكها المستعمر امتلاكاً صريحاً. ورغم أهمية هذا فهو ليس مثل تقديم دليل صريح على المقاومة:

رغم "حرية الحركة" داخل النسق الكولونيالى التى هى مهمة لممارسته القوة، فأنا لا أدرس ممارسات الكفاح الثورى وخطاباته على أنها الجانب الأسفل/الآخر لـ "الخطاب الكولونيالى".
تشاركه الحضور وتتداخل فيه، ولكن لا يمكن بحال من الأحوال أن تُقرأ قراءة كاملة على أساس من معارضتها له وحسب. ذلك أن الخطاب المناهض للكولونيالية يتطلب نسقاً بديلاً من الأسئلة والتقنيات والإستراتيجيات لكى يُبنى [هكذا] . (اختلاف ١٨٩) .

بذلك يكون هم هومى بابا هو عرض التناقض الظاهرى فى النوات الكولونيالية والمستعمرة عن طريق إبراز الخلاف الداخلى فى الخطاب الكولونيالى المبني طبقاً للتنظيم المتضارب للعقل psyche . وبدون عدم استقرار القوة هذا تصبح المقاومة المناهضة للكولونيالية نفسها بلا حول ولا قوة. وليس هم هومى بابا هو التركيز على هذه المقاومة، بل إنه بيان تردد ما تجرى مقاومته وافتقاره إلى الحسم. إلا أن الصعوبة

من الناحية السياسية هي أنه لا يمكن لهذا التحليل إلا أن يكون قابلاً للتطبيق على المستعمر كما على المستعمر.

٢ - الإنسان المُقلد

تشبث بذلك هومي بابا بالكثير من الصعوبات التي واجهها إدوارد سعيد باعتبارها مؤشرات خاصة بالعمليات التي تحدث أثناء بناء المعرفة والقوة الكولونياليتين وممارستهما؛ ربما لم يكن ذلك مطمئناً جداً لإدوارد سعيد ولكنه يتسم بالحكمة النظرية الرائعة من جانب هومي بابا. فالكولونيالية تُعرّف بأنها الخطاب الذي يكشف الخلاف الضمني داخل المعرفة الغربية. وتمثل مقالات هومي بابا اللاحقة كلها تمحيصاً للموقف الذي كُتب على عجل وبشكل غامض في "اختلاف الكولونيالية وتمييزها وخطابها"، ففي تقديمه لكتاب فانون "البشرة السوداء" Black Skin يكتب عن "بحث فانون عن شكل مفاهيمي يتناسب مع تضاد العلاقة الكولونيالية" وعن "الظرف الكولونيالي الذي قاد فانون من ترسيمة مفاهيمية إلى أخرى" (x). ومن الممكن تطبيق هذا الوصف على هومي بابا نفسه كذلك؛ فنحن نراه في مقالاته ينتقل من نموذج الفيتيشية إلى نماذج "المحاكاة" mimicry و"التهجين" hyberidisation والبارانويا paranoia. ويبدو دائماً أن ادعاء هومي بابا وصف ظروف الخطاب الكولونيالي - "المحاكاة هي..." و"التهجين hy-bridty هو..." - يقدم على أنه مفاهيم ثابتة ومجسمة تجسيمياً غريباً لكي تحوز على رغبتها بون إحالة إلى أصل المادة النظرية المستمدة منها هذه المفاهيم، أو إلى السرد النظري الخاص بعمل هومي بابا، أو إلى السرد النظري الخاص بالثقافة الموجهة إليها. ويبدو هومي بابا في كل مرة وكأنه يوحى من خلال وصفه الدائم بأن المفهوم الذي هو بصده يشكل ظرف الخطاب الكولونيالي نفسه ويسرى على كل الفترات والسياقات التاريخية؛ ولذلك فإن الأمر يكون أشبه بالمفاجأة حين يُستعاض عنه فيما بعد بالمصطلح الذي يليه، كأن يختفى التحليل النفسى مثلاً فجأة لمصلحة التهجين الباختيني ليختفى هو نفسه تماماً في المقال التالي حين يعود التحليل النفسى، ولكنه هذه المرة يكون على هيئة بارانويا. وكأن التوسع النظري نفسه يصبح نوعاً من سرد الظرف الكولونيالي.

وبذلك فإن الأمر الحتمى بطبيعة الحال هو أن اختلاف تكوين المفاهيم ينتج تأكيدات مختلفة؛ إلا أن غياب أية مفصلة للعلاقة بينهما يظل غير مريح. فهل هذا هو ما يسميه هومى بابا "الفوضوية النظرية" (theoretical anarchism إشارات ١٥٢)؟ أم أنه إستراتيجية أكثر تروياً يرفض بها هومى بابا الميتالغة metalanguage المتساوقة ، حيث يرفض السماح لمصطلحاته بأن تشيياً to reify لتصبح مفاهيم ثابتة ، وبذلك يتحاشى المشكلة التى وجد إدوارد سعيد أنه من الصعب تحاشيها، وهى أن التحليل ينتهى بتكرار نفس بنى القوة والمعرفة المتصلة بمادتها باعتبارها الصورة الكولونيالية ذاتها. وإذا كان هومى بابا يستغل بنى الإنكار التى يعثر عليها، فهى أولاً وقبل كل شئ للقضاء على هذا الاحتمال ومنع هذه التشيئات reifications الخاصة بالسيادة .

من الممكن فى الوقت نفسه الكشف عن ترسيمة معينة يجرى إعدادها، لا يكاد يكون التعرف عليها ممكناً فى تباينها. ومن المفيد فى هذا السياق تذكر وصف هومى بابا السابق للخطاب الكولونيالى من الناحية الفوكوية Foucauldian باعتباره جهازاً للقوة. من هذا المنظور يمكن أن نرى كل مقال على أنه لحظات محددة كاشفة فى جهاز الخطاب الكولونيالى المتناقض ظاهرياً والتراكمى . ويعنى تناقض الخطاب الكولونيالى الظاهرى أنه لا يمكن مقاربتة بالقطع من ناحية المفهوم الكاشف الواحد؛ ذلك أن كل مقال يعالج شكلاً بنيوياً بعينه فى داخل هذا الجهاز من خلال قراءة نص بعينه حدد مكانه تاريخياً. ولا يقدم هومى بابا بأى حال تاريخ الخطاب الكولونيالى، ولا حتى رواية تاريخية مبسطة له؛ ذلك أن هذا الإفراغ فى قالب تاريخى يميز أساس دعاوى الأوربة التى يسعى إلى دحضها. يقيم كل نص فى لحظته التاريخية ويجرى تحويله شيئاً فشيئاً نتيجة لأى تقدير أحادى أو تطور خطى عندما يعرض هومى بابا مشكلة قراءته المعقدة بالتفصيل .

يظل التناقض الظاهرى مرجعاً دائماً على امتداد تسلسل هومى بابا الذى المتصل لرسم صورة لكيفية الإفراغ فى قالب تاريخى من خلال الخصوصيات والزمانيات المختلفة الخاصة بالعمليات التى لا تُجمل أبداً ولكنها لا تتداخل. ويستند التناقض الظاهرى بالضرورة كذلك إلى مسألة القوة؛ وهاتان هما المشكلتان اللتان شكلتا معاً الأسس الأصلية لشكوى هومى بابا من إدوارد سعيد. وكما فعل إدوارد

سعيد، يركز هومي بابا في البداية على ظروف بناء المستعمر للمعرفة، وهي العملية التي يحكمها التمييز والإنكار كما رأينا. وهو يطور في " المحاكاة والإنسان" Of Mimic- ry and Man ملاحظات لاكان المتعلقة بمفهوم المحاكاة^(٧) . وتوفر المحاكاة لهومي بابا مصطلحاً جديداً خاصاً ببناء الآخر بواسطة أشكال معينة من الترميز؛ أي الذات الكولونيالية التي تماثل المستعمر بشكل واضح ولكنها تظل مختلفة؛ فهي "ليست كاملة/ليست بيضاء" (المحاكاة ١٣٢). ويقدم هومي بابا الهندي نموذجاً لما يقول. فقد تلقى تعليمه بالإنجليزية، ويعمل في الخدمة المدنية الهندية ويتوسط بين القوة الإمبريالية والشعب المستعمر. وإذا كان ما يطمئن المستعمرين إلى حد ما أن الهنود يصبحون "إنجليز" في بعض الجوانب، فإن إنتاج الإنجليز المقلدين يصبح مزعجاً كذلك؛ ذلك أن "المحاكاة تشابه وخطر محتمل في آن واحد" (عن المحاكاة ١٢٧) . وبما أن المقلد ليس مثل المستعمر في كل شيء ، فهو أبيض ولكنه ليس كاملاً، ولا يمثل سوى صورة جزئية له. وبدلاً من أن يكون المستعمر مطمئناً، يرى صورة له مُزاحة إزاحة مخيفة. وهكذا يصبح المؤلف، وقد نُقل إلى أماكن بعيدة، متحولاً بطريقة غريبة، حيث يقضى التقليد على هوية ذلك الذي يجري تصويره. ومن المؤكد أن علاقة القوة تبدأ في التآرجح، إن لم تُعكس بالكامل :

**(إنها) عملية تعود بها نظرة المراقبة وقد اتخذت هيئة حلقة
المربّ المزيحة، حيث يصبح المراقب مراقباً وتعيد الصورة
الجزئية مفصلة فكرة الهوية برمتها وتبعدها عن الماهية^(٨).**

فالعين المراقبة تواجه فجأة حلقة الأخرية العائدة وتجد أن سيادتها، وتشابها، قد قُضى عليهما.

اللافت للانتباه بشكل خاص بشأن هذا الوصف هو الطريقة التي تُنقل بها مسألة القوة بكاملها من ظرف ثابت إلى عملية دوران؛ فالمستعمر ينفذ إستراتيجيات بعينها لكي يحافظ على القوة، غير أن التناقض الظاهري الذي يصاحب حتماً محاولة تثبيت المستعمر باعتباره موضوع معرفة يعني أن علاقة القوة تصبح أكثر التباساً بكثير. وعلى الفور تُمكن المحاكاة القوة وتسفر عن فقدان الأداة. وإذا أفلتت السيطرة من يد

المستعمر فإن شرط المحاكاة يعنى أنه بينما يشارك المستعمر متواطئاً في العملية، فهو يظل أداة التهديد غير المدرك وغير الواعية؛ بما ينتج عن ذلك من بارانويا من جانب المستعمر وهو يحاول التوصل بالتخمين إلى نوايا السكان الأصليين المرعبة، ومع أنه قد يكون لدى السكان الأصليين إلى حد كبير أفكار عنيفة خاصة بالتمرد بالطبع، لابد من التأكيد على أننا لسنا هنا للحديث عن تلك الأشكال التقليدية من المقاومة، بل عن عملية تُثبت موقف المستعمر وتزعزعه في آن واحد، وينبغي مقابلة هذا بفكرة الاستشراق عند إدوارد سعيد باعتباره صورة مُجملة بدون مرجع دلالة تتطلب تدخلاً من الخارج، ويرى هومي بابا أن المحاكاة نفسها تصبح نوعاً من القوة بلا ذات، وشكلاً من التصوير له آثاره، وتشابهه يهبط إلى الأخيرة، ولكنه يظل لا علاقة له بأى "آخر"، وكما يقول لاكان، فهو يكشف عن "شئ ما لكونه مميزاً عما قد يسمى ذاته *itself* الموجودة في الخلف".^(٩) ومقارنة بالتناقض الظاهري الذي يصف عملية التماهي والإنكار، توحى المحاكاة بقدر أكبر من فقدان السيطرة بالنسبة للمستعمر، ومن العمليات المضادة للهيمنة الناتجة عن محاكاة عملية الهيمنة ذاتها، مما يؤدي إلى أن تصبح هوية المستعمر والمستعمر متجاهلة بطريقة تدعو للاستغراب. وليست المحاكاة، كما هي بالنسبة لأريدا وإيريجاري Irigaray، شكلاً من أشكال المقاومة في حد ذاتها، بل إنها تصف عملية داخل بناء القوة يعمل بالأحرى عمل العقل اللاواعي عند لاكان، بل وربما أمكن وصفه كما يقول جيمسون بأنه "العقل اللاواعي الكولونيالى"^(١٠).

٣ - المقاومة

في "علامات يحسبونها عجائب" *Signs Taken for Wonders* نجد أن المحاكاة، وهي انزياح الخطاب السلطوى الذي يتحول فيه التناقض الظاهري إلى خيالات التهديد، يزيحها هي نفسها مفهوم الهجين، وهو الموضوع الجزئى الذى يفصل المعارف الكولونىالية والمحلية ويمكنه كما يدعون الآن تمكين أشكال نشطة من المقاومة. وبالإمكان بيان أن الهجين، باعتباره وصفاً لموضوع وليس مفهوماً خطابياً، يبدل ظروف خلقه، ويُعرف هومي بابا الهجنة بأنها

إشكالية خاصة بالتصوير الكولونيالى ... تزيل آثار الإنكار
الكولونيالى لكى تستولى المعارف الأخرى "المنكرة" على الخطاب
السائد وتقوض أساس سلطته. (إشارات ١٥٦) .

إذا كان أثر القوة الكولونىالية هو إنتاج "التهجين"، فإن هذا يقوض السلطة
الكولونىالية لأنه يكررها بطريقة مختلفة؛ ذلك أن معارف مقموعة أخرى تدخل على حين
غرة وتحدث التبديل. وبذلك تشير الهجنة إلى "نقض إستراتيجى لعملية الهيمنة" التى
تعيد تضمين السلطة الكولونىالية "فى إستراتيجيات التقويض التى تعيد حملقة من
يمارس ضده التمييز إلى عين القوة" (علامات ١٥٤) . لم تغد هذه الجملة العائدة
تسبب القلق والتناقض الظاهرى بالنسبة للمستعمر وحده كما قال هومى بابا من قبل:

إذا كان يُنظر إلى القوة الكولونىالية على أنها إنتاج
التهجين ... (فهى) تمكّن شكلاً من أشكال التقويض ... يحول
الظروف الخطائية الخاصة بالهيمنة إلى أسس للتدخل. (علامات ١٥٤) .

يذكر هومى بابا للمرة الأولى هنا أن الظروف الخطائية الخاصة بالكولونىالية لا
تقوض أشكال السلطة الكولونىالية ولكنها تمكّن المقاومة المحلية تمكيناً فعالاً^(١١). ونذكر
أن هومى بابا ميّز بحرص فى "اختلاف الكولونىالية وتمييزها وخطابها" الخطاب
الكولونىالى وممارسات الكفاح الثورى. ولذلك قد يعتبر هذا الموقف الجديد الذى يتبناه
فى "علامات يحسبونها عجائب" تقدماً نظرياً وسياسياً مهماً.

بناءً على هذه المقولة الجديدة يغير هومى بابا مفهومه الخاص بالمحاكاة من كونه
شيئاً مزعجاً وحسب بالنسبة للمستعمر إلى شكلاً محدداً من أشكال التدخل:

تميز المحاكاة لحظات العصيان المدنى تلك داخل نظام
التمدن؛ أى إشارات المقاومة المذهلة. فحين تصبح كلمات السيد
هى موقع التهجين ... قد لا يمكننا قراءة ما بين السطور فحسب،
بل كذلك السعى فى كثير من الأحيان إلى تغيير الواقع القمعى
الذى تحتويه بوضوح لا لبس فيه. (علامات ١٦٢).

لكن مشكلة الأداة تعود مع المطالبة بالمقاومة والتدخل؛ فمن هم "نحن" (نا) هنا، ومتى نفعل "نحن" ما نفعله؟ هل يصف هومي بابا لحظة منسية من لحظات المقاومة التاريخية، أم أن تلك المقاومة تظل غير مفصلة إلى أن يأتي المؤول بعد مائة وسبعين عاماً كي "يقرأ ما بين السطور" ويعيد كتابة التاريخ؟ وما هو على وجه التحديد الذي يمكن أن تأمل هذه القراءة بين السطور في تغييره؟ هل هي مسألة تحديد موضع لحظات المقاومة الثانوية ما قبل القومية التي لم يستبينها أحد من قبل ويمكن للناقد الآن أن يعرضها ويخططها؟ من المؤكد أن إبراز هومي بابا لأهمية القراءة يوحى بذلك. فهو يقول: "ما تكشف عنه هذه القراءة هو حدود الخطاب الكولونيالي، وهي تمكّن من تخطى تلك الحدود من فضاء تلك الآخريّة" (إعادة نظر ١٩).

مع أنه لا شك في أن هذه المطالبة بأشكال المقاومة مقبولة لدى البعض إلى حد أنها تقدم سياسة مقروءة من ناحية الأنساق الشعبوية، فهي تدل من نواح كثيرة على التراجع من مقولة هومي بابا الأقدم بشأن التناقض الظاهري إلى موضوع سياسي أكثر تقليدية تشكّل فيه الآخريّة المحلية في فضاء خارج حدود الخطاب الكولونيالي. ومع أن المطالبة بمقاومة نشطة (هي الحد الأدنى في هذه الحالة) توفر حتماً إغراء سياسياً معيناً، فلا بد من القول بأن الأدلة الوثائقية الخاصة بما تبديه الشعوب المستعمرة من مقاومة ليس من الصعب بحال من الأحوال العثور عليها، ولا يقلل من أهميتها سوى الإيحاء بأن عليك قراءة ما بين السطور والعثور عليها. ويمثل تجاهل أمثلة المقاومة العسكرية والسياسية الصريحة التي لا حصر لها، وحتى مثال البعثات التبشيرية المسيحية، التي يدعم بها هومي بابا مقولته ويؤكدّها، دليلاً على الفشل المذهل إلى حد كبير. فعلى سبيل المثال لم يُنصّر ديفيد ليفنجستون David Livingstone طوال تسع سنوات أمضاها في التبشير، قبل أن يصبح مستكشفاً، سوى شخص واحد؛ وقد ارتد عن المسيحية على الفور^(١٢).

إذا كان وصف هومي بابا ينتقل من التناقض الظاهري في الإبلاغ الكولونيالي إلى المقاومة المحلية يمكن تمييزها عند تهجين النصوص والخطابات الكولونيالية في سياق الثقافات والمواقع الأخرى، فإن مقالاً أحدث بعنوان "التمدن الماكر" Sly Civility (١٩٨٥) يفصل هذين القطبين مفصلة مفيدة ببعضهما ويستعيد علاوة على ذلك

الحكمة النظرية الأساسية المفقودة. وهو هنا يؤكد على أن التناقض الظاهري يعمل في موضع الإبلاغ وفي موقع الخطاب، حيث يقاوم (مقاومة جزئية). لذلك يتضح أن تصريحات جون ستيوارت ميل بشأن توافق الديمقراطية البريطانية مع الكولونيالية الاستبدادية تتضمن تناقضاً يلمح هومي بابا إلى أنه شرط أساسي من شروط خطاب الديمقراطية الغربية. وهو يبين بالمثل كيف أن في تعليمات شركة الهند الشرقية، حيث تُنقل التوجيهات من لندن لكي تنفذ في الهند، زال بين أهميتها الغربية والكولونيالية في الفضاء الواقع بين إبلاغها الأولى وخطابها المحدد سلفاً. فمرة أخرى يكون هناك فقدان للسيطرة يعيد فيه التناقض الظاهري إدراج كل من المستعمر والمستعمر في علاقة قوة مختلفة، مما يؤدي إلى عدم إمكان استدامة تلك السلطة. إلا أن هذا يعني أن هومي بابا يجد نفسه مضطراً لطرح مقولتين متناقضتين. فبينما يوجد على الدوام تناقض ظاهري فعال داخل خطاب التوجيه الكولونيالي، فإن ذلك التناقض الظاهري هو في الوقت نفسه أثر لتهجينه في السياق الكولونيالي. ولذلك تحوم تنظيراته بغموض حول حدود التقسيمات التي يصفها هو.

يشير هذا إلى صعوبة أخرى في فكرة التهجين نفسها، من حيث إشارتها إلى مفصلة المعرفتين غير المتميزتين حتى ذلك الوقت؛ مما يوحي بخلق محض لكل من الثقافتين الغربية والمحلية ينكره رأي هومي بابا السابق. وربما كان هذا أحد أسباب اختفاء الهجين، الذي كان يبدو على تلك الأهمية النظرية والسياسية الكبيرة في "علامات يحسبونها عجائب"، عن الأنظار في هدوء في وقت لاحق. ويقدم لنا بدلاً من ذلك سرد الثبات الذي يصبح غير أكيد، وهو قصص الوفرة الأصلية - سواء أكانت خاصة بالكتاب المقدس أو بالخطاب الكولونيالي أو بالسلطة الكولونيالية - التي تصبح متناقضة ظاهرياً بمجرد ترجمتها في مكان آخر: "هذه الموضوعات الاستعاضية الخاصة بالحكومية governmentality الكولونيالية ... هي إستراتيجيات المراقبة التي لا يمكنها استدامة سلطتها المدنية بمجرد الكشف عن التكميلية "الكولونيالية" الخاصة بخطابها" (التمدن ٧٤). ورغم كلمة "بمجرد"، فإنه يقدم لهذه الروايات القليل من الدعم التاريخي. بل إنها لا تزال، باعتبارها قصص التحول من اليقين إلى الشك، تعارض

رغم ذلك الإيحاء الأقوى بأن التناقض الظاهري من مكونات النص الكولونيالي نفسه، إضافة إلى كونه وفرة أصلية. ويضرب هومي بابا مثلاً بالمنطق المزدوج المميز الذي له أثره في كلمات ماكولي Macaulay : "فلتكن أبا الشعب وقامعه، ولتكن عادلاً وظالماً، ومعتدلاً وجشعاً" (التمدن ٧٤).

رغم كشف ما يسميه هومي بابا "التكميلية الكولونيالية" الخاصة بالخطاب من خلال رواية خاصة بآثار السياق الكولونيالي المتعدية على النص الكولونيالي، فإنه من الممكن تحليلها أفضل ما يكون التحليل من خلال الاستعانة بترسيمة التحليل النفسي الخاصة بـ "الخيال المستعمر الحديث" باعتباره شكلاً من أشكال النرجسية:

إذا كان هذا الولع سياسياً، فأنا أرى حينئذ أنه ينبغي علينا
طرح مسألة التناقض الظاهري الخاص بالسلطة الكولونيالية بلغة
مصاعب المطالبة النرجسية بالموضوعات الكولونيالية، الذي
يتدخل تدخلاً قوياً في الخيالات القومية الخاصة بالامتلاكات
الشاسعة التي لا حد لها. (التمدن ٧٥-٧٦).

يشير هومي بابا إلى أن المطالبة الكولونيالية التي يجب أن يسمح بها الآخر للذات تكشف "أن الجانب الآخر من السلطة النرجسية قد يكون هو بارانويا القوة". وتحدث البارانويا حين تُرفض المطالبة النرجسية. ومن المحتم في ذلك الحين أنه "تعاد كتابتها على أنها عدوان لا يرحم يأتي بالتأكيد من الخارج: إنه يكرهني" (التمدن ٧٨-٧٩). ولكن هذا الإسقاط ليس مجرد خيال يحقق الذات. فالساكن الأصليون يكرهون السيد المستعمر على أي الأحوال. وإدراك المستعمر "إنه يكرهني" ليس التأويل المبالغ فيه الناجم عنه البارانويا، بل هو التأويل الصحيح تماماً. وتتبع المشكلة، والبارانويا، من معرفة أين وكيف وممن: كيف يُحدّد الفرق بين طاعة الذلة والخضوع وقناع ما يسميه هومي بابا "التمدن الماكر"؟ ولكن قد يكون هناك اعتراض على أنه إذا كان التمدن الماكر بالفعل إستراتيجية سائدة خاصة بالمستعمر فهو يشير إذن إلى أن ما يسميه هومي بابا "الخيال المكرر الخاص بـ... الساكن الأصلي الكاذب المشاكس" (التمدن ٧٩) هو كذلك أقل خيلاً مما يوحى هو^(١٣). والواقع أن الساكن الأصلي يكذب، ولكن

بأدب. ومرة أخرى نجد مشكلة مهمة تظهر، فكلما أكثر ما يسميه هومى بابا مقاومة كانت الحاجة أقل إلى ترسيمة التحليل النفسى الخاصة بالخيال والرغبة، والنرجسية والبارانويا، فى أى تحليل لبنى الكولونيالية.

٤ - التحليل النفسى والكولونيالية

إذا كان هومى بابا يستغل التناقض الظاهرى الذى ينكره إدوارد سعيد ولكنه يعرضه رغم ذلك، فمن الممكن رؤية عمله على أنه يتصدى لسلسلة مستفزة من المسائل والصعوبات النظرية. بداية تعد إمكانية النظرية العامة بالخطاب الكولونيالى، التى توحى بها تحليلات هومى بابا، إشكالية فى حد ذاتها. فهل هى تعرض دائماً، على سبيل المثال، التناقض الظاهرى الذى يدعيه، أم أن أمثلته تشكل لحظات مميزة بعينها؟ وإذا كان الحال هو أن أمثلته تشكل لحظات مميزة بعينها، فما هى علاقتها بنص الكولونيالية العام؟ من الممكن ربط هذا بسؤال ثانٍ يعنى بتحديد من هو "المستعمر" أو "المستعمَر" أو "الساكن الأصلي" فى واقع الأمر. ومن المؤكد أن هومى بابا يطور مقولة ألبرت ميمى Albert Memmi بأنه ليس هناك أبداً تمييز بسيط بين المستعمر والمستعمَر، إلا أن هذا يوحى بالسؤال الخاص بما إذا كان هناك وجود لتلك الأنساق بصورة عامة أم لا^(١٤). وبالمثل فإنه رغم تقديم هومى بابا رواية على قدر شديد من التعقيد تنكر روايات الأداة المتعمدة الصريحة، فإن هذا يعزز وحسب مشكلة ما إذا كان بالإمكان مناقشة المقاومة أو التواطؤ فى ضوء افتراض ذات كولونيالية عامة (ذكر مفرد محايد إلى حد ما خارج الزمان والمكان) فى إطار المطالب الخاصة بترسيمة عامة لشروط الخطاب الكولونيالى.

تشير هذه المسائل نفسها إلى إحدى مشاكل التأويل، وهى ما المكانة السياسية التى يمكن منحها للإستراتيجيات المقوّضة التى يبرزها هومى بابا؟ واجهنا من قبل صعوبة مماثلة فى مناقشتنا السابقة للتاريخانية الجديدة. ويصوغ ستيفن جرينبلات هذه الصعوبة بوضوح ودقة فى مناقشته للطرق التى تنتج بها نصوص عصر النهضة

المساعي القوية المقوضة للأيديولوجيا المعاصرة وتحتويها. وبينما ينهى النص لحظة الشك القصيرة، يعلق جرينبلات قائلاً:

قد نشعر عند هذه النقطة أن التقويض نادراً ما يوجد وقد يكون لنا الحق في سؤال أنفسنا عن كيفية توليد إدراكنا للمساعي المقوضة التقليدية، وظنى هو أن الإجابة هي أننا نرى أن "المسعى المقوض" مصطلح يستخدم لوصف تلك العناصر في ثقافة عصر النهضة التي سعت السلطات المعاصرة لاحتوائها أو تدميرها، حين بدأ الاحتواء مستحيلاً، وهي التي تتوافق في الوقت الراهن مع معنى الحقيقة والواقع الخاص بنا. أى أننا نعيّن في الماضي على وجه الدقة موضع تلك الأشياء التي ليست مقوضة بالنسبة لنا باعتبارها "مقوضة"^(١٥).

يمضى جرينبلات قائلاً إنه في المقابل قد تدمر تلك العناصر التي نربطها بمبادئ عصر النهضة افتراضاتنا المعاصرة (الحكم المطلق، وتراتبات الطبقة والنوع، والتسامح الديني وغيرها) إن نحن أخذناها مأخذ الجد، إلا أنها لا تمثل خطورة لأن قيمنا قوية بما يكفي لأن نتخذها مأخذ الجد باعتبارها بدائل. ويشير جرينبلات إلى أن الشيء نفسه على وجه الدقة ينسحب على عناصر نصوص عصر النهضة المقوضة، التي يمكن إبرازها فقط لأنه من الممكن احتوائها بسهولة ويسر. وفي المقابل يقول هومى بابا قولاً مقنعاً مفاده أن الشيء المميز بشأن تلك العمليات هو أنها غير قابلة للاحتواء، ذلك أنها خارج السيطرة الواعية للذات. إلا أن السؤال الذي يطرحه هذا هو ما إذا كانت تلك التقويضات التي يبدو أنها تتسم بالتمرد والعصيان تظل بالفعل غير متعمدة بالنسبة لكل من المستعمر والمستعمر المحبوسين بقوة رغم ذلك داخل حركة مستمرة من الزعزعة التي يمكن لهومى بابا وحده إبرازها، أو ما إذا بإمكان المستعمر التعرف على تلك الزلات التي في كلام المستعمر واستغلالها استغلالاً واعياً.

الواقع أن هومى بابا نفسه يتردد بين هذين الاحتمالين، وربما على نحو واضح، ففي غياب أية أدلة تاريخية على آثار هذه العمليات، لن يبدو أن هناك أى أساس

للاختيار بينهما. ولكن يظل السؤال هو كيف يظهر التباس الخطاب الكولونيالى؛ هل فى وقت إبلاغه، أم على يد المؤرخ أو المؤول الحالى؟ فى بعض الأحيان يكتب هومى بابا عن تحول الخطاب الكولونيالى إلى خطاب متناقض تناقضاً ظاهرياً فقط حين إبلاغه فى لحظة بعينها من لحظات التاريخ الكولونيالى. وهو بذلك يلمح إلى أنه ليس موجوداً كذلك فى مكان آخر، أى فى الوطن الأم، أو على أقل تقدير إلى أن قدرته الملتبسة ظلت قبل ذلك غير منشطة. كما يلمح فى أحيان أخرى إلى أنه كان على الدوام متناقضاً تناقضاً ظاهرياً بالفعل، وهو ما يشير إلى أن ذلك التناقض الظاهرى مكتوب دائماً على مستوى نصى. ويثير هذا السؤال الخاص بما هو الشئ الذى يختص به الموقف الكولونيالى، إن كان هناك ما يختص به، إذا كانت النصوص الكولونيالية لا تشى إلا بنفس السمات التى يمكن العثور عليها فى أية قراءة تفكيكية للنصوص الأوروبية.

يستفيد هومى بابا بطريقة مشابهة من نظريات التحليل النفسى للتركيب المتناقض ظاهرياً للذات التى تنكر بالفعل المطالبة بأن يكون هذا التناقض الظاهرى خاصاً بالموقف الكولونيالى. وقد يوحى القول بما هو عكس ذلك أن الذوات خارجه ليست متناقضة ظاهرياً. ويشير هذا بدوره إلى السؤال الأكبر الخاص باستفادة هومى بابا من التحليل النفسى بصورة عامة، فإذا كان من المحتمل أن يبدو نموذج التحليل النفسى لأول وهلة غير متوقع إلى حد ما فى السياق الكولونيالى، فليس لديه سابقة أكثر وثوقاً من قانون كى يستفيد منها، وخاصة كتابه "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء"، الذى يدرك عنوانه ازدواجية الخيال وإنكار الفرق الذى يشكل نمط هومى بابا المقولب. ويؤدى تأكيد هومى بابا على التناقض الظاهرى باعتباره مكوناً للظرف الكولونيالى إلى نظرية قانون الخاصة بالثنائية المانوية باعتبارها علم نفس مرضى ولده موقف الحكم الكولونيالى الذى يمكنه المحافظة على تماسك المجتمع فقط من خلال العنف الذى يعطونه صفة الشرعية^(١٦). ويناقش هومى بابا بعض القضايا التى تثيرها الاستفادة من التحليل النفسى فى تقديمه لكتاب قانون "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" **Black Skin and White Masks**، وإن كان أكثر اهتماماً بتأكيد مزاياه من مشاكله. ويزعم هومى بابا أن التحليل النفسى هو الذى يمكنه أن يبرر أحسن ما يكون التبرير

تلك التناقضات المتمردة التي تكشف عنها الكولونيالية في الأمثلة النموذجية الخاصة بالنزعة الإنسانية الأوروبية :

أود الإشارة إلى أن الشكل الذي يمثل هذا التمرد هو صورة إنسان ما بعد عصر التنوير المقيد في صورته المنعكسة المظلمة، وهي ظل الإنسان المستعمر، وليس مواجهاً بها. إنها الصورة التي تمزق حاضره، وتشوه شكله، وتخرق حدوده، وتكرر أفعاله عن بعد، وتريك زمان وجوده نفسه وتقسمه. هذا التماهي المتناقض ظاهرياً الخاص بالعالم العنصري ... يدور حول فكرة الإنسان باعتباره صورته المغربة. ليس الذات والآخر، وإنما "آخريّة" الذات المكتوبة في المخطوطات المتمردة الخاصة بالهوية الكولونيالية. وهذا الشكل الغريب للرغبة، الذي يتمزق على طول المحور الذي يدور حوله، هو الذي يجبر قانون على وضع سؤال التحليل النفسي الخاص برغبة الذات في الظرف التاريخي للإنسان الكولونيالي . (بشرة سوداء xiv-xv) .

وبالتالي فهذا هو التبرير المهم للاستفادة من التحليل النفسي. إلا أنه رغم أهمية التحليل النفسي للثنتين على السواء، فإن تحليل هومي بابا مختلف بعض الشيء عن تحليل قانون، وهو ما ينتج إلى حد ما عن تأثير لاكان.

اللافت للانتباه إلى حد كبير أن قانون يقتبس في "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" كلام لاكان في مناسبات عديدة، ولكن دون أية ميزة خاصة. وتعيد الاستفادة هومي بابا الموسعة من تحليل لاكان النفسي - الترسييمات التي يكاد يبدو أنها مُنحت وضع الحقيقة أو الواقع - طرح السؤال الخاص بمغزى الاستفادة من نظرية التحليل النفسي الغربية في تحليل الظرف الكولونيالي^(١٧). والفرق بين استخدام كل من قانون وهومي بابا للتحليل النفسي واضح جلي. فبينما يستفيد قانون من التحليل النفسي الاستفادة واضحة إلى حد كبير في سياق إكلينيكي، نجد أن هومي بابا أكثر تردداً إلى حد كبير بشأن ما إذا كانت بُنى الخطاب الكولونيالي "مشابهة" لتلك التي أبرزها فرويد أم لا، أو

ما إذا كانت، كما يوحون أحياناً، تنطوى بالفعل على الأنساق النفسية كما وصفها فرويد أم لا. يظل هومى بابا متناقضاً ظاهرياً بشأن مسألة وضع مفاهيم التحليل النفسى فى نصوصه هذه. فعلى سبيل المثال، بينما تتسم بُنى الرغبة بالأهمية بالنسبة لكل من فانون وتوضيح هومى بابا لنموذج التحليل النفسى الخاص به (كما رأينا فى حالة الفيتيشية)، فإنه حين يتعلق الأمر ببُنى الخطاب الكولونىالى نفسه لا تتجلى مسألة الجنوسة والفروق الجنسية فى أى موضع من نصوص هومى بابا. فى المقابل يعطى فانون أهمية كبيرة للفروق بين الجنوسة الذكورية والأنثوية فى كلامه عن جنوسة الكولونىالية^(١٨). ولا يعرض نموذج هومى بابا مسألة الذات الكولونىالية المولدة - gen-dereed فى أى موضع، بل يبدو أنه ينظر إلى بُنى الجنوسة المضطربة على أنها هى نفسها مجاز للتناقض الظاهرى الكولونىالى. فمن الواضح أنه لا يدعى استفادته من التحليل النفسى إكلينيكياً. ومع ذلك بتثير مناقشته المعممة لرغبة الذات من ناحية التحليل النفسى نون أى اعتبار للجنوسة فى حد ذاتها أسئلة كثيرة. على سبيل المثال، ماذا يمكن أن يكون الوضع الأنطولوجى لـ "رغبة التهجين" أو بالأحرى "رغبة الخطاب الكولونىالى" (إشارات ١٥٧-١٥٨). باختصار، كيف يمكنك الحديث عن الرغبة من ناحية التحليل النفسى خارج بُنى الجنوسة؟^(١٩)

إذا كانت استفادة هومى بابا من التحليل النفسى تختلف عن استفادة فانون، فإن سياسته تتناقض كذلك تناقضاً ملحوظاً. وربما يكون من المدهش فى تقديم هومى بابا لكتاب فانون "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" أنه لا يركز على مشكلة تناقض فانون الظاهرى بين أوصاف التحليل النفسى والضرورات الثورية فى علم النفس المرضى الخاص بالثورة، أو رفضه للنظريات الاقتصادية الخاصة بالثورة لأصلحة نظريات سيكولوجية^(٢٠). بل إن هومى بابا ينتقد فانون لكونه على قدر كبير من التناقض الظاهرى بشأن التحليل النفسى. وهو بذلك يمضى إلى حد وصف تحليلات فانون السياسية بشكل أكثر وضوحاً بأنها لحظات إنسانية يكون فيها "خائفاً من أكثر حكمه راديكالية".

**يمكن أن يعوق فانون فى نمطه الأكثر تحليلاً استكشاف
هذه المسائل غير المؤكدة المتناقضة ظاهرياً الخاصة بالرغبة**

الكولونيالية. وتقتضى حالة الطوارئ التى ينطلق منها فى كتابته إجابات أكثر تمرداً، وإلى تماهيات أكثر مباشرة.... وكما يقول فانون فإن هذه المحاولات لإعادة الحلم إلى زمنه السياسى وفضاءه الثقافى الصحيح يمكن أن تقلل فى بعض الأحيان من حدة توضيحات فانون النابذة الخاصة بالتعقيد والإسقاطات النفسية فى العلاقة الكولونيالية المرُضية (xix-xx).

لكن إذا كانت مقتضيات مشاركة فانون فى حرب الاستقلال الجزائرية قد حرّفته "بتسرع شديد" عن تقدمه النظرى، فإن هومى بابا لا يشير إلى تناقض بين أشكال السياسة والتحليل السياسى . بل إنه يقترح إستراتيجيته السياسية بدلاً من ذلك، وهى إستراتيجية تقويض تعيد الاستفادة من الفوضى الثقافية الخاص بالظرف الكولونيالى الثنائى والتوتر المتناقض ظاهرياً الخاص بالمطالبة والرغبة الكولونياتيتين:

من ذلك التوتر - النفسى والسياسى - تنشأ إستراتيجية التقويض. وهى نمط من أنماط النفى لا يسعى إلى كشف اكتمال الإنسان، بل إلى التحكم فى تصويره (xxiii).

مقابل السياسة الإنسانية المتسارعة الخاصة بحرب التحرير ، يرى هومى بابا أن التحليل النفسى للكولونيالية يصبح الموقع المميز للمقاومة:

وسّع فانون بتحويله مركز اهتمام العنصرية الثقافية من سياسة النزعة القومية إلى سياسة النرجسية هامش الاستقصاء الذى يحدث الزلل المقوّض الخاص بالهوية والسلطة (xxiv).

بينما يشير هومى بابا من ناحية إلى أن التناقض الظاهرى الخاص بالخطاب الكولونيالى يسمح باستغلاله لكى تقوّض سلطته أكثر وأكثر، يبدو من ناحية أخرى كذلك أنه يلمّح هنا إلى أن مثل هذا الزلل لا يحدث كثيراً فى ظل الظروف التاريخية للكولونيالية، بل إن الناقد هو الذى يوجده، بعبارة أخرى، يستخدم هومى بابا التحليل النفسى فى الغالب لأنه يمكن من قراءة التناقض الظاهرى فى إطار عمليات السلطة

الكولونيالية. فالقراءة التحليلية النفسية تمكّن من معارضة دعاوى أية أوربة. وفي الوقت نفسه، وفي مواجهة تاريخ الكولونيالية، ماذا عساها تكون المكانة السياسية لهذه المداخل؟ أهى مسألة إعادة تأويل تاريخي وحسب؟ وكيف يقيم الوضع التاريخي بالنسبة لوضع الناقد المؤول؟ إلا أن هذين السؤالين لا يحددان الدرجة التي لا تسمح عندها مداخل هومي بابا بهذه الفروق المتبقية ولكنها غير منظرة. كما أن فضاء النشاط النقدي هو كذلك فضاء تفكيك المعارف. وكما اعترف فوكو في فكرته النسبية الخاصة بالصورة الذهنية، فإن "الحدث التاريخي موجود في كل مكان وغير موجود في أى مكان، وهو هنا وهناك، وفي ذاك الوقت والآن، كل ذلك في آن واحد.

يصعب بالمثل تقييم عمل هومي بابا. هل يمكن أن يكون استخدامه الانتقائي للنظرية في حد ذاته مثلاً للتهكم الكولونيالي؟ أم أنه محاكاة تبعث على الضيق لبعض المنظرين الغربيين والخطابات الغربية، حيث يشبههم ولكن ليس إلى حد كبير؟ هنا تفيد مرة أخرى المقارنة بفانون. يشير سارتر في مقدمة كتاب "معذبو الأرض" مشكلة المخاطب في نص فانون، ويشير إلى ما كان يشعر به الأوروبي من ارتباك عند قراءة كتاب موجه إلى قارئ آخر:

وإذا همهمت، وأنت تشعر مازحاً بالحرص، قائلاً "إنه يعنينا بهذا" فإنه يغيب عن ذهنك الطابع الحقيقي للفضيحة؛ ذلك أن فانون ليس لديه شيء لك بالمرّة، حيث إن عمله - الذي يراه البعض شديد الحرارة - هو بالنسبة لما يعنيك أنت في برودة الثلج، فهو يتحدث عنك غالباً، ولا يتحدث إليك أبداً. لقد انتهت جوائز جونكور Concourts السوداء وجوائز نوبل Nobel الصفراء؛ ذلك أن زمن حاملي الجوائز المستعمرين قد ولى وانتهى. فالساكن الأصلي السابق، الناطق باللغة الفرنسية، يُخضع هذه اللغة لمتطلبات جديدة، ويستفيد منها، ولا يتحدث إلا إلى المستعمرين فحسب^(٢١).

فى المقابل نجد أن نصوص هومى بابا ليست موجهة لمخاطب بعينه. ورغم ذلك فهو ينجح فى خلق إحساس مشابه بالارتباك والتشويش. لقد استخدم فانون خطابات ماركس وسارتر وفرويد، ولكنه جعلها ضد الغرب من خلال لغة فرنسية تفتقر إلى الفصاحة متعددة الأصوات وموجهة فى ظاهرها إلى القارئ المستعمر وحده، إلا أنها موجهة توجيهاً غير مباشر كذلك إلى الأوروبي من خلال ما أسماه سارتر فى موضع آخر "افتراضاً أنياً مزدوجاً"^(٢٢). ويزعج هومى بابا، الذى يعمل خطابه على تقويض سلطته التى تناجى نفسها، القارئ باستمرار بصعوبة نصوصه، وعبارات الإرداف الخلفى oxymoronic phrases والتلميحات غير المباشرة. والواقع أن استخدامه النظريات المتفاوتة والمتضاربة لا ينتج سوى نوع من التناقض الظاهرى الذى يعرض القارئ لتأثيرات شك الخطاب الكولونىالى المربك. فهل توظف النظرية الغربية توظيفاً دقيقاً فى سياقها العلمى، أم أنها تعمل أكثر بقوة الإيحاء والتشابه؟ وهل تُستخدم كنموذج يُحتذى، أم أنها شكل من أشكال المحاكاة والهجنة والازنواج المخيف والمريع الذى يجسد خداع اسم هومى بابا؟ وبينما يعيد إيوارد سعيد إنتاج ما وصفه بأنه قيود موضوعه، يكرر هومى بابا ازدواج وضعيات positivities موضوعه؛ ففي ظل عدم وضوح خطابه يبدأ وصفه للزلل والتناقض الظاهرى فى الظهور على أنه قابل للتطبيق كذلك على لغة كتاباته التى تعيد إنتاج أشكال وبنى المادة التى يحللها. وهى بذلك تؤكد فى الوقت ذاته نمطها السلطوى وتحده. ويصبح فى بعض الأحيان من المستحيل على قارئ هومى بابا التنبؤ بخطابه ويصعب عليه تقييمه شأنه شأن الذات الكولونىالية نفسها.

يمكن ربط هذه الصعوبات بمسألة أكبر خاصة بمحاولة هومى بابا التدخل ضد ببنى الإفراغ فى قالب تاريخى. وقد تعقبنا البنى التكميلية المعقدة الخاصة بإجمال التاريخانية المستحيل، وأشرنا إلى أن داخل الاستشراق تُحدث الصورة النرجسية للآخر فى الوقت نفسه اغتراباً متناقضاً مناظراً خاصاً بالفردية الأوروبية. ويؤكد هومى بابا أن تحليله للخطاب الكولونىالى يسمح بتعقب عملية مشابهة ولكنها مختلفة، يمكن بواسطتها بيان أن أشكال العقلانية الغربية تعيش تشويشاً أيديولوجياً ودلالياً داخل الانزياحات المكانية الزمانية للكولونىالية. ويمكن هذا العمل كذلك من الاستقصاء

الإستراتيجى للمعارف الغربية التى تشوش كل محاولات تأكيد السلطة أو الإغلاق. ويبين هومى بابا كيف يمكن للنظرية المتنافرة غير المتوافقة نقل السيطرة بعيداً عن النموذج الإرشادى الغربى السائد للسرد التاريخانى ، والزمانية، والأحادية؛ بل كذلك كيف أنه لابد بالضرورة أن يكون التعرف على أى "تاريخ جديد" باعتباره "تاريخاً" غير ممكن تقريباً . وإذا كان إدوارد سعيد قد عرض المشاكل الضمنية فى أية محاولة لبناء بديل للاستشراق، فلا يمكننا للأسباب نفسها توقع إمكان تقديم شكل يسهل التعرف عليه للتاريخ الجديد باعتباره بديلاً مباشراً للتاريخانية الأوروبية. وتصبح مشكلة التاريخ غير قابلة للانفصال عن دور الباحث فى تكوين المعرفة وأثار المؤرخ باعتباره ذاتاً كاتبة .

الهوامش

- 1 Homi K. Bhabha, 'Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism', in *The Politics of Theory*, ed. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1983), 199 (hereafter cited as DDDC). Bhabha's other articles will be cited in the text as follows: 'The Other Question', *Screen* 24:6 (1983), 18-35: OQ; 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', October 28 (1984), 125-33: OMM; 'Sly Civility', October 34 (1985), 71-80: SC; 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817', in *Europe and Its Others*, 2 vols, ed. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1985), I, 89-106 (reprinted in *Critical Inquiry* 12:1, 1985, 14-5): STW; 'Foreword: Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition', in Franz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann (London: Pluto Press, 1986): BSWM.
- 2 Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 95.
- 3 Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities ... Or the End of the Social, and Other Essays*, trans. Paul Foss, Paul Patton and John Johnston (New York: Foreign Agents series, 1983), 2-2.
- 4 C.O.D. 1982 (Seventh edition). The first account of religious fetishism was Charles du Brosses' *Du culte des dieuxfeuches, ou Parallile de l'andenne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie* (Paris, 1760); its first use in the realm of psychology occurs in Alfred Binet's 'Le Fetichisme dans l'amour' in *Etudes de psychologie experimental* (Paris: Doin, 1888), 1-85, cited by Freud in the *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905).
- 5 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedp us: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane (New York: Viking Press, 1977), 170. Deleuze and Guattari are arguing in particular against Marie-Cicile and Edmond Ortigues, *Oedipe africain* (Paris: Plon, 1966).
- 6 Bhabha continues: 'Its predominant strategic function is the creation of a space for a "subject peoples" through the production of knowledges in terms of which surveillance is exercised and a complex form of pleasure/unpleasure is incited. It seeks authorization for its strategies by the production of knowledges of colonizer and colonized which are stereotypical but antithetically evaluated. The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of

administration and Instruction' (DDDC 198). This emphatically Foucauldian account is, however, soon intermeshed with the discourses of psychoanalysis and deconstruction.

- 7 Lacan's discussion of mimicry comes in Chapter 8 of *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, trans. Alan Sheridan (London: Hogarth Press, 1977), 97-100.
- 8 OMM 129. In Bhabha's psychoanalytic analogy, the process is compared to Lacan's account of anamorphosis in *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (8-90) where he illustrates the structure of desire through the unrecognizable skull in the foreground of Holbein's *The Ambassadors*.
- 9 Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, 99.
- 10 For Derrida, a deconstructive strategy, whether written by 'man' or by 'woman', can avoid a simple reversal by inscribing heterogeneity within an opposition so as to displace it and disorient its antagonistic defining terms. But how do you displace an opposition without simply replacing it? The answer is not to replace it at all, but to subvert it by repeating it, dislocating it fractionally through parody, dissimulation, simulacrum, mime, a mimicry that mocks the binary structure, travestying it (see *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow [Chicago: Chicago University Press, 1979], 95, 99, 101, 119, 139; *Dissemination*, trans. Barbara Johnson [Chicago: Chicago University Press, 1981], 20-8). This repetition, however, is also not identical to itself:

What announces itself here is an internal division within *mimesis*, a self-duplication of repetition itself.... Everything would then be played out in the paradoxes of the supplementary double: the paradoxes of something that, added to the simple and the single, replaces and mimes them, both like and unlike, unlike because it is - in that it is - like, the same as and different from what it duplicates. (*Dissemination*, 191)

This parodic doubling *reinscribes* the relation of alterity between the same and the other, woman as truth and as falsehood: it is the same as that which it simulates but necessarily also different from it, a doubling that can easily be mistaken for the real thing, leading to the accusations of essentialism. In other words, it repeats the relations that it finds, so that 'woman' mimes herself without being herself, providing the customary specular reflection but in a relation of dissymmetry. It is this, rather than the Lacanian form of mimicry, that is invoked by Irigaray in *This Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1985). cf. also Bhabha's discussion of the mask and the veil, BSWM xxii-iii.

- 11 Bhabha substantiates this by citing a report from the Missionary Register in which a group of Indians gathered together to study a Bible translated into a native language

- are sceptical when told that this is the European religion of the Sahibs. Bhabha suggests that they resist the idea of the Christian sacrament because they are vegetarian, although it has to be said that the logic of not taking the sacrament because it symbolizes the eating of human flesh would apply equally to all non-cannibal Europeans; moreover, in the context of India, it seems at least as likely that it is the alcohol of the communion wine that is being refused. Bhabha does not discuss the possibility that the story may be showing how the natives prefer their own Christian study group to the promise of institutionalized religion with a priest, church, baptism and the taking of the sacrament which they resist in particular. The question becomes whether it is the 'colonial text [that] emerges uncertainly' (149), or whether the natives have in fact accepted the text but resist the much more obvious aspect of institutionalized imperial power. In addition, the complication that the entire reported discussion takes place between two native Indians suggests that the 'subject' of colonial discourse cannot be generalized any more than its effects. Bhabha's instance of 'intervention', therefore, is equally readable as a questioning of a colonial institution in which 'hybridization' has produced a recognition of cultural difference. To what extent has such recognition become 'subversion'? And to what extent has hybridization occurred at all - as opposed to an ambivalence of the Christian text when placed in a new context?
- 12 Chirriopher Hibbert, *Africa Explored Europeans in the Dark Continent, 176~1889* (London: Allen Lane, 1982), 258.
 - 13 As Fanon puts it, 'the native replies to the living lie of the colonial situation by an equal falsehood.... In this colonialist context there is no truthful behaviour: and the good is quite simply what is evil for "them"'. *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth: Penguin, 1977), 39. In this context, see also Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983).
 - 14 Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized* (London: Souvenir Press, 1974).
 - 15 Stephen Greenblatt, 'Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion', *Glyph* 8, ed. Walter Bena Michaels (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), 52.
 - 16 Fanon, *The Wretched of the Earth*, 2~35.
 - 17 An example of the use of psychoanalysis as a truth-statement would be the following: 'what is denied the colonial subject, both as colonizer and colonized, is that form of negation which gives access to the Symbolic' (DDDC 203).
 - 18 Chapter Two of *Black Skin, White Masks* is concerned with 'The Woman of Colour and the White Man', Chapter Three with 'The Man of Colour and the White Woman'.
 - 19 In a footnote to 'Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism' Bhabha himself offers the criticism that he has not addressed the questions of class

and racial difference. In the revised version later printed in *Screen*, this admission is repeated, but not extended.

- 20 *The Wretched of the Earth*, 31 (further revision of Marx comes at pages 8~98, where Fanon defines the peasantry not the working class as the revolutionary force). This leads to certain questions: if Fanon replaces economics with psychology as the motor of revolution, then what is the politics of the psychologist who treats the native, or even the colonizer who, Fanon implies, is equally psychotic? This raises the question of the normative role of psychiatry and psychoanalysis in society generally, and anticipates Laing's and Foucault's stress on 'madness' as a subversive force in a repressive society. This in turn leads to Foucault's rejection of psychoanalysis, and the theoretical questions raised by Bhabha's use of it. Bhabha's politics have been criticized by Abdul R. JanMohammed in 'The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature', *Critical Inquiry* 12:1 (1985), 5961; however, JanMohammed's criticisms seem to be based on a serious misunderstanding of Bhabha's work.
- 21 *The Wretched of the Earth*, 9.
- 22 Jean-Paul Sartre, *What is Literature?*, trans. Bernard Frechtman (London: Methuen, 1950), 59.
- 23 In his account of Fanon, however, Bhabha does not allow for such deconstructive tactics, and mildly reproves Fanon for utilizing Sartre's existential humanism, commenting on 'the intricate irony of turning the European existentialist and psychoanalytic traditions to face the history of the Negro which they had never contemplated' (BSWM xxiv). This underestimates the degree to which psychoanalysis was employed in the colonial context, as well as the place of colonialism in Sartre's work - for example, the *Critique of Dialectical Reason*, his Preface to *The Wretched of the Earth*, or, particularly, the 1948 text translated as *Black Orpheus*, trans. S.W. Allen (Paris: Presence africaine, 1976); cf. also *Anti-Semite and Jew*, trans. George J. Becker (New York: Schocken Books, 1948). The relation of psychoanalysis to colonialism is a question to which we shall return.

الفصل التاسع

سبيفاك : نقض الكولونيالية والتفكيك

١ - التاريخ والتابع

إذا كان عمل هومي بابا انتقائياً من الناحية الإستراتيجية، فإن عمل جاياترى تشاكرافورتى سبيفاك لا يمكن وصفه إلا بأنه متغاير. ويعرض ذلك المدى البارز والمتنوع من اهتماماتها، التي تمتد خلال (وما وراء بلا شك) الماركسية والتفكيك والحركة النسائية والتحليل النفسى، ونقد الكولونيالية والمؤسسة التعليمية وممارساتها، طموحاً غير عادى وكذلك قدرة على استدامة ارتباط سياسى ونظرى فى أن واحد على جبهات عديدة. وعلى عكس هؤلاء الذين يتخصصون فى ميدان واحد، ويمكنهم نتيجة لذلك إنتاج ما يبدو تعبيراً متماسكاً عن موقفهم لا يمكن استدامته إلا بتعيين حدود مرجعيته، فإن اعتراف سبيفاك بمدى تداخل العلوم المختلفة وتضمن كل منها للآخر يميز صعوبة نصوصها وتحديها. وبدلاً من أن تحدد موقفاً واحداً يمكن التعرف عليه، حيث تنتقحه وتطوره شيئاً فشيئاً بمرور السنين، نجد أنها أنتجت سلسلة من المقالات التي تنتقل بشكل غير مستقر عبر طيف من الهموم النظرية والسياسية المعاصرة، حيث لا ترفض أياً منها طبقاً لبروتوكولات نمط معارض ما، بل تشكك فيها وتنتقحها وتعديلها بطريقة مثمرة ومزعجة إلى حد كبير. وهى تقول: "أنا متعددة الحرف bricoleur"، استفيد مما هو فى متناول اليد"^(١). ويعنى هذا أن عمل سبيفاك لا يقدم موقفاً فى حد ذاته يمكن تلخيصه بسرعة؛ فهى فى النمط التفكيكى الأكثر استدامة تقاوم التصنيفات النقدية وتتحدى التسليم بالخطابات الرئيسية. وعند قراءة أعمالها فإنك لا تواجه نسقاً بقدر ما تواجه سلسلة من الأحداث.

يقول كولن ماكابي Colin MacCabe إن سبيفاك "غالباً ما يسمونها تفكيكية ماركسية نسائية"^(٢). وإذا كان الأمر كذلك، فهي تعتبر أن عملها هو الحفاظ على ما بين الثلاث من انقطاعات وليس تسوية ما بينها من خلاف^(٣). يبدأ هذا في تبرير صعوبة نصوصها، وربما كذلك عدم استعدادها لتقديم أى وصف شامل لوضعها. وسوف نحاول هنا توضيح بعض الإستراتيجيات المحددة، مع التركيز على مسألتى التاريخ والكولونيالية. ويكشف هذان الموقعان عن موضع التشويش الأكبر والأكثر استفزازاً الذى استعانت به فى بروتوكولات المعرفة الأكاديمية الأنجلو أمريكية، وهو التشويش الذى يمتد إلى ما بعد الحدود الشكلية للتاريخانية. واهتمام سبيفاك الدائم بالمسألة الكولونيالية هو ما يدفع إلى هذه الانقطاعات. وفى حين كان عمل هومى بابا يتكون من إعادة قراءة البنية الأساسية للسلطة الكولونيالية بلغة تقوُّض بدهاء أى دافع مساو نحو السيادة، تنشغل سبيكا بمهمة مشابهة، غير أنها تضع المصاعب النظرية الأساسية فى موضع الصدارة. وهى تتميز بأنها تجرب عدداً من الأمور فى وقت واحد، ليس بسبب التباين أو عدم وجود مركز اهتمام، وإنما نتيجة لوعى بتعقد المشروع الذى تشغل نفسها به. ويمكن قياس قوتها باعترافها باستمرار بمشاكل تنفيذ هذا المشروع وتضعها فى مقدمة مداخلاتها. وتنقل سبيفاك مسألة التاريخ إلى الحاضر التاريخى الخاص بكتابتها؛ وهى بصورة عامة أقل اهتماماً بعملية الاستعادة التاريخية أو إعادة تأويل الكولونيالية فى حد ذاتها من اهتمامها بنقد أشكال الكولونيالية الجديدة فى الحياة الأكاديمية المعاصرة؛ ومن ثم يكون تركيزها على الإمبريالية وليس على الشكل التاريخى الأضيق للكولونيالية^(٤). وإذا كانت نصوصها، شأنها شأن نصوص هومى بابا، تربك القارئ باستمرار بسبب تعقيدها وكثافتها وتحولاتها المفاجئة، فإن هذا الارتباك الذى لا بد منه هو الموضوع الذى تعالجه على وجه الخصوص. ولذلك فإن أحسن طريقة لمقاربة عملها ليست من خلال لافتات نقدية أو تاريخية، وإنما من ناحية المصاعب السياسية النظرية التى تثيرها.

بدأ نقد سبيفاك لأشكال الإمبريالية المعاصرة بداية جادة فى عام ١٩٨١ بنشر مقالها المهم "الحركة النسائية الفرنسية فى إطار دولى" - French Feminism in an Inter-national Frame ، وهو العنوان الذى يشير على الفور إلى نوع من التركيز المزدوج

الذى سخرت له جهودها^(٥). وهى تركز فى هذا النص على علاقة التاريخ بالتعليم، حيث تنتقد الطريقة التى كانوا يدرسون بها تاريخ القرن التاسع عشر - ليس فقط من أجل استهلاك هؤلاء الموجودين فى الثقافات المركزية، بل كذلك الشعوب الخاضعة فى الخارج - دون أى اعتبار للإمبريالية وصورتها الثقافية. وتشير هذه الثغرة ذاتها إلى تخفى الإمبريالية الأيديولوجى المستمر فى الوقت الراهن، وفى مواجهة هذه الممارسات التى يتميز بها ما يسمى التاريخ الإمبريقي، تبين سبيفاك كيف أن تحليلات الخطاب الكولونيالى توضح فى المقابل أن التاريخ ليس إنتاج الحقائق المجرد من الأهواء وحسب، بل إنه عملية من "العنف الإستمولوجى" (رانية سرمور ١٢٠)، وبناء متحيز خاص بصورة بعينها لموضوع ما يمكن بناؤه بالكامل فى غياب أى وجود أو واقع خارج صورته، كما فى حالة الاستشراق. وبينما لا يتخذ هذا التاريخ شكل الصورة، تقول سبيفاك إنه يتكون عموماً من سرد تاريخي، هو فى العادة سرد مكتوب من منظور الغرب أو القوة المستعمرة وافتراضاتهما. وهى تقدم مثلاً من تاريخ الهند التى تقول إنها تشكل فى صورتها البريطانية "هند متصلة ومتجانسة" من ناحية رؤساء الدولة والمديرين البريطانيين....، وحينئذ يمكن تصوير الهند، بمعنى آخر، بواسطة سادتها الإمبرياليين" (هل يمكن للتابع أن يتكلم ١٢٧). إن مهمة الناقد هى أن يسأل من الذى يصور، ومن الذى لا يصور، كى يكشف التخفى فى التاريخ الإمبريالى الخاص بـ "آليات تشكيل الحقائق"، وليستفيد من مناهج التحليل الأدبى فى بيان غموض التمييز بين الحقيقة والخيال فى تلك التواريخ، وكذلك فى بناء سرد مضاد (رانية ١٤٠). قد يكون أحد نماذج هذا التاريخ المضاد بحث رومىلا تابار-Romila Thapar عن البناء البريطانى لديموجرافيا الهند التاريخية المتباينة من الناحية العرقية، من أجل استعادة سلطتها الآرية هناك.^(٦) وبطريقة مشابهة، ومن خلال الاستفادة من المادة الأرشيفية، تبين سبيفاك نفسها أن "جنود ومديرى شركة الهند الشرقية يشكلون موضوع الصور الذى يصبح واقع الهند" (رانية ١٢٩).

إن هدف سبيفاك هو العمل ضد هذه الصور والسرديات الإمبريالية الخاصة بالتاريخ، ليس ببيان تناقضها الظاهري المربك، بل كما تقول هى من أجل "إنتاج سرد فى التاريخ الأدبى لإعطاء صفة العالم worlding لما يسمى الآن 'العالم الثالث'"

(معذبو ٢٤٣-٢٤٤). وهى تسعى لإنتاج سرد جديد خاص بكيفية خلق العالم الثالث نفسه باعتباره صورة، أو نسقاً من الصور، ليس فقط بالنسبة للغرب بل كذلك بالنسبة للثقافة التى شكّلت صورتها. وقد يكون مثال العملية الأخيرة هو "الظهور المفاجئ للعامل الغريب الخاص بالتاريخ الحقيقى فى الفضاء المحلى" (رانية ١٤٤)، أى شكل الجابى الإقليمى الإنجليزى الذى يجوب البريف الهندى إنه

مشغول فى الواقع بتقوية ذات أوروبا عن طريق إجبار السكان الأصليين على تركيز طاقتهم العاطفية على فضاء الآخر على أرض وطنهم. فهو يعطى من جديد صفة العالم لعالمهم ، الذى هو ليس مجرد أرض غير محاطة، عن طريق إجبارهم على إفراغ الغريب فى قالب محلى باعتباره السيد. (رانية ١٣٣) .

تعمل العلاقة بين المدير administrator والساكن الأصلى من خلال قطبية غير إشكالية فى ظاهرها. وهنا نرى أن ثمن هذا السرد المضاد لابد أن يكون ضياع حكمة هومى بابا فى التناقض الظاهرى الخاص بالسلطة والتعقيدات النصية الخاصة بصور المستعمر. ويثير هذا سؤالاً مباشراً وخطيراً، وهو إلى أى حد تخلق سبيفاك المواقف المجانسة ذاتها التى ترغب فى مهاجمتها؟ وإلى أى مدى تطالب بالإجمال من أجل إنتاج "العنف الإيستمولوجى" الخاص بها؟

تشارك سبيفاك هومى بابا افتراض أن الإمبريالية لم تكن إقليمية واقتصادية وحسب، بل كانت حتماً كذلك مشروعاً لتشكيل الذات. وهى تقول إذا كانت "الإمبريالية طريقة لخلق معيارية كلية خاصة بنمط سرد الإنتاج" ولتحويل السكان الأصليين إلى بروليتاريا، فحينئذ "يكون تجاهل التابع فى الوقت الراهن، شئنا أم أبينا، استمراراً للمشروع الإمبريالى" (هل يمكن ١٢٣). لذلك يمكن أن يصبح جعل موضع الذات التابعة مرئياً نموذجاً للممارسة التدخلية. والمصطلح "تابع" subaltern مأخوذ من مقال جرامشى "على هامش التاريخ: تاريخ الجماعات الاجتماعية التابعة" On the Margins of History: history of the subaltern social Groups^(٧). ويستخدم جرامشى "تابع" بالتبادل مع "خاضع" subordinate و"أداتى" instrumental فى أوصافه الطبقيّة^(٨).

ويدل كونه يعنى "المرتبة الأدنى"، ويعنى فى المنطق افتراضاً جزئياً وليس كلياً، أنه مناسب إلى حد كبير لوصف تنوع الجماعات الخاضعة والمستغلة التى لا تمتلك "وعياً طبقياً" عاماً. وهكذا تستخدم سبيفاك المصطلح فى ترجمتها لكتاب "علم الكتابة" فى مناقشة "الكلمة" كى تشير إلى القدرة التقويضية للحالة الهامشية^(٩). وتتأثر سبيفاك فى استعانتها بالتابع كذلك بجماعة "دراسات التابعين" Subaltern Studies التى تستخدم المصطلح للتاريخ الذى يسعى إلى وصف "الإسهام الذى يقدمه الناس بأنفسهم، أى مستقلين عن النخبة، وهى الجماعات المهيمنة، خارجية كانت أم داخلية، التى احتكرت حتى ذلك الوقت تأريخ النزعة القومية الهندية^(١٠). ويعنى رسم خريطة لهذا الإسهام واستعادته أن التابع سرعان ما يصبح متماهياً مع الذات (الكولونيالية) التى هى متمردة وأداة تغيير. ويعنى هذا التعريف أن الناقد أو المؤرخ الذى يتعقب أنشطة هذه الأدوات يمكن كذلك تسميته "تابعاً" بالنسبة لأشكال التأريخ الأكاديمى السائدة. ولا يحدد المؤرخ التابع مواضع أمثلة التمرد التاريخية وحسب، بل إنه يتحالف مع التابع كإستراتيجية لـ "جلب التأريخ المهيمن للأزمة" (فى العوالم ١٩٨)؛ وهو ما يبلغ حد الوصف الجيد للتوجه الإستراتيجى الخاص بعمل سفيباك، إلا أن سفيباك تحذر، على عكس هؤلاء النقاد الراديكاليين الذين يصبحون مخدوعين بلغتهم الثورية، من أن شكلى التبعية يظلان منفصلين، ولا يمكن ربطهما؛ واستعانة بمقال ماركس الحادى عشر عن فويرباخ Feurbach، تتذكر تمييزه الشهير بين التأويل وتغيير العالم^(١١).

رغم ذلك يمكن للتاريخ التابع أن يعمل داخل العلم باعتباره نوعاً من التمرد بالنسبة لأشكال التاريخ الأكاديمى التقليدية، وعلى الأخص عن طريق العمل ضد ترسيمات التاريخانية واستئصالات الوضعية التى لا تزال تخلق سرد الكولونيالية الجديدة. وحتى ذلك الحد يتوافق مشروعها مع مناهضة الماهيوية الخاصة بمناهضة النزعة الإنسانية لدرجة أن برنامجها يركز، بصورة متناقضة إلى حد ما، على إنتاج روايات تعيد تشكيل (حقيقة) الوعى الفلاحى أو التابع. ومع أن استعادة هذا الوعى تجرى فى سياق الرغبة فى رسم خريطة لظهور الوعى الجماعى الماركسى أو فشله، فإن سبيفاك حذرة حتى من الاستخدام الإستراتيجى لما هو على أية حال نسق من الأنساق الأساسية التى تسعى مناهضة النزعة الإنسانية إلى استقصائها، حيث ترى

أنه "ما من شك في أنه يمكن لما بعد البنيوية في الواقع أن تجعل التحويل الماركسي القديم للوعي إلى فيتيتش أكثر راديكالية"^(١٢). لذلك فهي تعيد توجيه التاريخ التابع بعيداً عن استعادة وعي التابع وإرادته، وهو النشاط الذي تؤكد أنه "لا يمكن أن يكون أكثر من خيال نظري لتحويل مشروع القراءة" (في العوالم ٢٠٤)، نحو تحديد وإعادة كتابة مواقع الذات التي هي أداتية داخل أشكال السيطرة والتمرد.

يلفت التأكيد على أهمية مواقع الذات الانتباه إلى الطريقة التي تخلق بها عوامل الطبقة، وعلى الأخص النوع، مجالاً متجانساً يطرح إشكالية الفكرة العامة الخاصة بالذات أو التابع الكولونيالي غير التفاضلي؛ وكذلك في الواقع فكرة القوة المستعمرة الموحدة:

من الممكن ألا تكون "العلاقة بين الأنساق ثلاثية الأبعاد (الطبقية، والعنصرية/العرقية، والجنسية/النوعية)، هي وحدها "جدلية"، ولكن تلك التي في مسارح نقض الكولونيالية، والعلاقة بين أنساق الهيمنة المحلية والإمبريالية، "جدلية" كذلك، حتى حين تكون متصلة اتصالاً مختلفاً بالأنساق الثلاثة الكبرى المذكورة التي سبق ذكرها. فالواقع أن العلاقة قد لا تكون "جدلية" بحال من الأحوال وإنما غير متصلة و"انقطاعية". (في العوالم ٢٥١).

هنا تبدأ سببفاك الرجوع إلى حكم هومي بابا، حيث تطرح إشكالية الفكرة البسيطة القائلة بأن التاريخ المضاد ينطوي على جعل التابعين موضوع تواريخهم. وفي الوقت نفسه يظهر شيء من تناقضها الظاهري في الطريقة التي يُطرح بها "الجدلي" المحدود دائماً للمناقشة ثم يغير بعد ذلك ناحية "الانقطاعية"، وإن كان في الصيغة الافتراضية التجريبية وحسب. ويشير هذا إلى مشكلة الماركسية غير المريحة في خطاب سببفاك؛ وهي الصعوبة التي سنعود إليها لاحقاً. إلا أنه فيما يتعلق بمواقع الذات، فمع أنها قد تكون معقدة ومتغايرة، فإنه بإمكان الناقد السعي إلى مفصلة آثار الذات الخاصة بها. وحينئذ يجعل هذا بالإمكان إعادة كتابة مواقع الذات الإيجابية من أجل التابع:

ما الفائدة التى تأتى بها إعادة الكتابة هذه؟ إنها تقر بأن مجال النسوة الدائم للتابع داخل الهيمنة لابد أن يظل دائماً وبالقطع متفاوتاً بالنسبة لجهود المؤرخ العالم، ولابد لهذا المؤرخ أن يواظب على جهوده بهذا الوعى، ذلك أن التابع هو بالضرورة الحد المطلق للمكان الذى يجرى فيه تحويل التاريخ بالسرد إلى منطق. (فى العوالم ٢٠٧) .

يمكن كذلك مقارنة علاقة التابع بالتاريخ بـ "حدث" فوكو، ومرة أخرى نعمل هنا على تخوم التاريخ فى لحظة تجاوزه التكميلى. وسوف يميز التاريخ التابع باعتباره شكلاً من أشكال التحليل تلك النقاط التى يدارى فيها التأريخ التقليدى على فشله المعرفى، وهى ممارسة تحليلية مشابهة لبعض المناورات التفكيكية، وسوف ينطوى كذلك على المشروع الأصعب الخاص بالاهتمام بتلك اللحظات - ترى سفيباك أنه فى حالة مؤرخى "دراسات التابعين" هو صورة المرأة - حيث يظل المؤرخ متواطئاً مع الافتراضات الخفية الخاصة بمادته.

لذلك لا تنشغل سبيفاك باعتبارها ناقدة تابعة بممارسات الإمبريالية المستمرة وحسب، بل إنها تكون واعية على الدوام فيما يتعلق بالطرق الخفية التى يمكن فيها غالباً للمؤرخين الراديكاليين أو المعارضين اسمياً أن يؤيدوا، على علم أو حتى بدون علم، بنى نفس الأنساق التى يعارضونها وافتراضاتها. وسوف نتفحص مثالين مهمين لهذا، وهما الافتراضات الغربية الليبرالية بشأن "امرأة العالم الثالث"، والمركزية العرقية العكسية الخاصة ببعض من الكتابات النقدية الخاصة بالإمبريالية.

٢ - امرأة العالم الثالث

فى مقال مهم نُشر عام ١٩٨٤ بعنوان "تحت أعين الغرب: العلم النسائى والخطابات الكولونيالية" *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse* عرضت تشاندرا تالبادى موهانتى Chandra Talpade Mohanty تحليلاً

قويًا لـ "إنتاج" امرأة العالم الثالث باعتباره موضوعاً مفرداً موحداً" فى النصوص النسائية الغربية فى العلوم الاجتماعية^(١٣). وتبين موهانتى الطرق التى يشكل بها العلم الغربى نساء العالم الثالث على هيئة جماعة متجانسة ثم يستخدمها بعد ذلك باعتبارها نسق تحليل على أساس من الكليات السوسولوجية والأنثروبولوجية المعينة التى تتغاضى عن سياقات ثقافية وتاريخية بعينها. وتقول موهانتى إن هذا الافتراض الأبوى الخاص بالإخضاع الكلى النمطى العابر للثقافات يمنح مزايا لقيم الحركة النسائية الغربية، بينما يظل غير واع بعلاقتها ببنى القوة الاقتصادية السياسية القائمة التى تعمل بين الغرب والدول غير الغربية. فالخطاب النسائى الغربى باختصار لا يتسم بالمركزية العرقية وحسب، بل إنه فى بعض السياقات يمكن بيان أنه شكل معاصر للخطاب الكولونيالى. وتنتهى موهانتى كلامها بالإشارة إلى :

بعض التشابهات المثيرة للارتباك بين السمة المميزة التى تمنح السلطة لهذه الكتابات النسائية الغربية عن المرأة فى العالم الثالث، والسمة المميزة المانحة للسلطة الخاصة بمشروع النزعة الإنسانية بصفة عامة؛ أى النزعة الإنسانية باعتبارها مشروعاً أيديولوجياً وسياسياً غريباً ينطوى على استرداد "الشرق" والمرأة باعتبار أن كلا منهما آخر^(١٤).

كشأن موهانتى، نجد أن سببناك إلى حد كبير على علم فقط بالطرق التى يعيد بها النقد الراديكالى، مثل أشكال بعينها من الحركة النسائية حتى ولو أبدت اهتماماً بنساء العالم الثالث وأدب العالم الثالث، دون أن يعى إنتاج الافتراضات الإمبريالية؛ كالتشجيع الذى لا شك فيه للفردية النسائية باعتبارها الخير الأعظم، و"بصفتها الحركة النسائية ذاتها" خارج أى تحديد تاريخى (معذبو ٢٤٤)، أو النزعة النظرية المضادة التى تخفى معادلة يفترض بناء عليها أن تكون مناهج التحليل "البدائية" أو "الحدسية" هى الأنسب لنصوص الثقافات "البدائية"؛

يبدو الأمر غير سعيد إلى حد كبير حين يعيد منظور النقد النسائى الناشئ إنتاج بديهيات الإمبريالية. فالإعجاب شديد

الانعزالية بأدب الذات الأنثى فى أوروبا والعالم الأنجلو أمريكى
يؤسس المعيار النسائى الأعلى، وهو يؤيد ويعمل بواسطة مقاربة
لأدب "العالم الثالث" تقوم على استرداد المعلومات وتستخدم
عامدة فى كثير من الأحيان مناهج بحث "لا نظرية" - nontheoriti-
cal تنقسم بالأمانة الواعية بالذات. (معذبو ٢٤٢) .

إلا أنه يمكن للكتابة اللاغربية كذلك أن تعرض حدود مناهج البحث المعقدة
الخاصة بالنظرية العليا. ويهتم جزء كبير من عمل سبيفاك فى الفترة الأخيرة ببيان
تعقيدات تلك النصوص وتقديم نماذج من إستراتيجيات القراءة التى يمكن أن تكون
منصفة لدقة عملياتها وقوتها. ولذلك فإنها تحاول بالإضافة إلى إنتاج سرد خاص
بـ "إعطاء صفة العالم" للعالم الثالث إبعاد الاهتمام النسائى عن "مركز اهتمام" تشكيل
الذات المذهل الخاص بالفردى الأنثوى". بعبارة أخرى فإن هدف هجومها الحقيقى ليس
هو الحركة النسائية الفرنسية بقدر ما هو النقد النسائى الأمريكى بما لديه من مُثُل
الفردية والهوية. إلا أن الحركة النسائية الغربية كلها تتعرض للنقد وكأنها تؤمن
بهذه القيم .

ترى سبيفاك أن ظهور "امرأة العالم الثالث" فى الأدب أو فى التاريخ يميز على
وجه التحديد نفس النوع من العملية الأبوية المستعمرة كما تشير موهانتى فى العلوم
الاجتماعية، وبناء على ذلك يشكّل الساكن الأصلي على هيئة آخر نرجسى معزز لذاته
بالنسبة لناشطة الحركة النسائية الغربية^(١٥). إلا أن سبيفاك على عكس موهانتى تقول
إن نقد هذا لا يمكن أن يتخذ وحسب شكل الإشارة إلى الخصوصية الاجتماعية
التاريخية للسياقات المختلفة التى تحمل جميعها لافتة "العالم الثالث" بشكل متساو
طبقاً للبروتوكولات الماركسية الأصولية. والواجب عليها بدلاً من ذلك هو اكتشاف
الإنتاج والتشكيل المتغير للمرأة باعتبارها ذاتاً محدّدة الجنس، ليس تبعاً لترسيمات
التحليل النفسى ، بل من ناحية تنوع مواقع الذات الذى يجب على كل فرد قبولها أو
رفضها^(١٦). وكما رأينا فإن التابع باعتباره ذاتاً محدّدة النوع لديه "موقع ذات مختلفة
عن التابع باعتباره ذاتاً طبقية" (فى العوالم ٢٤٦) . فإذا كان لابد لموقع المرأة من

الناحية التاريخية أن يكون عالماً بين شكلين من السيطرة، هما النظام الأبوي والإمبريالية، فإن هذا يعنى أنها كانت تُعطى مواقع ذات محددة إلا أنها قد تكون متناقضة. ولتأخذ على سبيل المثال حالة "الساتي" sati وهى إحراق الأرملة الهندوسية نفسها فى محرقة زوجها. كان تدخل البريطانيين ضد هذا يشكل الاستثناء الوحيد لتبنيهم الاستفادة من القانون الهندوسى :

بما أن هناك هبوطاً بخطاب ما يراه البريطانيون طقساً
وثقياً ... إلى ما يراه البريطانيون على أنه جريمة، فقد استُبدل
أحد التحليلات النقدية لحرية الإرادة الأنثوية بآخر... حيث أُزيل
بنجاح موضع الإرادة الحرة المشكوك فيه الخاص بالذات المحدد
جنسها على أنها أنثى ". (هل يمكن ١٢٤-١٢٥) .

"إن ما يراه البريطانيون على أنه امرأة مسكينة يضحي بها فى طريقها إلى المذبح
هو فى واقع الأمر ميدان معركة أيديولوجى" (هل يمكن ١٢٤)؛ وبما أنها عالقة داخل
صراع هذه الالتزامات، فلم يكن هناك موقع محدد يمكنها التحدث منه. ويعنى هذا أن
التابع المحدد جنسه يساوى الأثر التاريخى الذى لا يمكن استعادته بسهولة عند إنتاج
التاريخ المضاد التابع. بل إنها فى الوقت الراهن ليس لها مكان واضح باعتبارها دالاً:

ما بين النظام الأبوي والإمبريالية، وتشكيل الذات وتكوين
الموضوع، تختفى صورة المرأة، ليس إلى عدم بدائى، وإنما إلى
حركة مكوكية عنيفة هى التشكيل المزاح لـ "امرأة العالم الثالث"
العالقة بين التراث والتحديث.... وتتحدى حالة "الساتي"
باعتبارها نموذجاً توضيحياً للمرأة داخل الإمبريالية مقابلة
[فوكو] بين (قانون) الذات و(قمع) موضوع المعرفة وتفككها،
وتحدد مكان "الاختفاء" مع شىء غير السكون واللوجود، وهى
معضلة عنيفة بين مكانة الذات والموضوع. (هل يمكن ١٢٨)

ليست المشكلة هى أن المرأة لا يمكنها الكلام فى حد ذاتها، ولا أنه لا توجد
سجلات لوعى الذات الخاص بالمرأة، بل هى أنهم لا يمنحونها موقعاً داخل الإبلاغ:

"ليس هناك فضاء يمكن منه للذات التابعة (المحدد جنسها) أن تتحدث" (هل يمكن ١٢٩). إنهم لا يسمحون لها بموقع ذات، أو بالأحرى، فإن من المؤكد أن مكان "الساتي" موقع إبلاغي، إلا أنه غير مسموح لها بالكلام؛ فكل من عداها يتكلم باسمها، لكي تعاد كتابتها باستمرار باعتبارها موضوع النظام الأبوي أو الإمبريالية، إنها دال، وما يميزها أنها تُنقل من موقع إلى آخر دون السماح بأن يكون لها أى مضمون. وقد يسعى المؤرخ للحصول على سجل ذى صوت أصيل مقابل للفكرة الغربية الخاصة بالكلام باعتباره التعبير عن الذاتية الكاملة، إلا أن مسعاه قد لا يكلل بالنجاح. ولكن سبيفاك ترى أن الناقد الأدبي لا يحاول استعادة السجلات الخاصة بما ينبغي طبقاً لافتراضاتنا الحالية أن يكون موجوداً، بل إنه يبرز نوعاً مختلفاً من المعرفة التاريخية، وهو بنية مواقع الذات ومهامها^(١٧). ولا تشكّل المرأة التابعة باعتبارها موضوعاً وحسب، ولا تُستغل استغلالاً أدائياً فقط. وبدلاً من أن يتحدث الناقد باسم الوعي المفقود الذى لا يمكن استعادته، وهو نشاط أبوي على أحسن تقدير، فهو يشير إلى مكان اختفاء المرأة باعتبارها معضلة، أو منطقة عمياء blind spot يُحْبَط فيها الفهم والمعرفة. وبينما تعقد سبيفاك افتراض أن التابع المحدد جنسه كيان متغير يمكن استعادة صوته وحسب، فهي تعرض التناقضات القائمة على المفارقة الخاصة بالخطابات التى توجد هذه المعضلة فى مكان مواقع الذات، مبينة أن "الساتي" نفسها تقدم على أكثر تقدير بعبارة اللأخيار التى يقولها اللص وهى "إما مالك أو حياتك!" وليس هناك نفع كبير يُرجى من "الصوت" فى هذا الوضع .

إن مقولة "التابع لا يمكنه الكلام" هى أبعد مقولات سبيفاك كافة أثراً، حيث تطرح تساؤلات أساسية تتعلق بكل الأشكال التقليدية وحتى التابعة للإفراغ فى قالب تاريخي. ومن الممكن مقارنتها باهتمامها فى مواجهة الدال الذى يبدو موحداً وكلّى الوجود، أى "امرأة العالم الثالث"، كى "نتعقب المصاعب أثناء تثبيت هذا الدال باعتباره موضوعاً معرفياً" (رانية ١٢٨). وتبين سبيفاك فى مقالها عن رانية، على سبيل المثال، كيف أن الرانية [الأميرة الهندوسية] تظهر بصفقتها رانية، وليس باعتبارها شخصاً له اسم، لحظة أن "تكون هناك حاجة إليها فى فضاء الإنتاج الإمبريالى". ونتيجة لذلك

فلكونها عالقة بين إنتاج الارشيفات والنظام الأبوى المحلي،
فقد أبعدتها في الوقت الراهن أمواج "الحركة النسائية" المهيمنة،
ولا يمكن العثور على "رانية حقيقية". (رانية ١٤٦-١٤٧) .

مرة أخرى ليست المسألة لهذا السبب مسألة القدرة على استعادة الذات التابعة
المفقودة باعتبارها صوتاً أصيلاً مستعاداً يمكن دفعه إلى الكلام من جديد خارج صمت
التاريخ المفروض عليه، لأن هذه الذات مشكّلة فقط باعتبارها ذاتاً من خلال المواقع
المسموح بها. وبعد العنف المعرفي المخطّط الخاص بالمشروع الإمبريالي "لا يمكن أن
تكون مسألة إنتاج نصوص تقوم بالرد انطلاقاً من موقف أهلاى nativist وحسب
(رانية ١٣١). فإدوارد سعيد يرى أنه لا وجود لهذا التاريخ البديل الأهلاى ، مثلما أنه
لا وجود لاستشراق بديل. وهذه مقولة كان قبولها أصعب ما يكون على نقاد
سبيفاك^(١٨).

ولكن سبيفاك مهتمة بالمشاكل العويصة التى أصبح فوكو متورطاً فيها، كما رأينا،
حين حاول استعادة الكلام الحقيقى المفقود الخاص بالآخر الذى أسكتوه. ويعنى هذا
أن الأكاديمى الغربى ليس لديه بديل سهل يقدمه:

الناقد الراديكالى فى الغرب إما عالق داخل اختيار متعمد
للتبعية، حيث نجده يمنح المقهور نفس الذاتية المعبرة التى
ينتقدها، أو يمنحه بدلاً منها عدم إمكانية تصوير تامة. (فى
العالم ٢٠٩) .

من المؤكد أن هذا يمثل مأزقاً. ولكن قبل الاندفاع لانتقاد موقف سبيفاك، يستحق
الأمر التوقف لبعض الوقت كي نبحث من جديد إلى أى مدى يمثل "البديل" فحسب
الرغبة النرجسية للعثور على آخر يعكس الافتراضات الغربية الخاصة بالفردية. وفى
أية مسعى لتحويل الآخر إلى ذات، لابد للمنظور المناهض للإمبريالية أن يتقبل حقيقة
أن مشروع الإمبريالية نفسه كان من أجل عمل الشئ نفسه، حيث يحول "ما كان يجب
أن يكون آخر بشكل مطلق إلى آخر مدجن يدعم الذات الإمبريالية" (معذبو ٢٥٣). وهنا

تقدم سبيفاك نموذجاً تقليدياً شهيراً للعملية تعمل من خلاله الذات الكولونيالية لدعم ذات المستعمر وحسب؛ وهو عمل بيرثا ميسون Bertha Mason زوجة روتشستر Roch- ester الجامايكية البيضاء الأوروبية في رواية "جين إير" Jane Eyre. ويبين التركيز على هذه الشخصية الهامشية أهمية وظيفتها كتابع في الرواية:

في إنجلترا الخيالية هذه، لابد أن تؤدي (بيرثا) دورها، وأن تقوم بتحويل "ذاتها" إلى آخر خيالي، وتضرم النار في المنزل وتقتل نفسها، لكي تصبح جين إير البطلة الفردية النسائية للخيال البريطاني. ولابد أن أقرأ هذا على أنه قصة رمزية لعنف الإمبريالية المعرفي، وهي تشكيل الذات الكولونيالية التي تحرق نفسها من أجل تمجيد مهمة المستعمر الاجتماعية. (معذبو ٢٥١) .

يمكن قياس أثر مقولة سبيفاك إلى حد أن رواية جين إير، باعتبارها نصاً مدرجاً من زمن طويل في الجهاز المؤسسي لتدريس الأدب، قد أصبح من الصعب في الوقت الراهن التفكير فيها بدون رواية جين رايس^(*) Jean Rhys "بحر سارجاسو الواسع" The Wide Sargasso Sea ، ذلك أنه من المستحيل نسيان أن اللحظة التي تحقق فيها جين إير استقلالها بميراثها الثروة - من جزر الهند الغربية - هي ذاتها اللحظة التي تصبح فيها متواطنة مع تاريخ العبودية.

كما تشير هذه النظرة إلى واحدة من أقدم الروايات النسائية البريطانية، نجد أن سبيفاك واعية وعياً شديداً بالطرق التي يمكن بها أن يصبح النقاد الراديكاليون أنفسهم، رغم انتمائهم لنظام أبوي، قامعين وإمبرياليين عند بحثهم في سياق مختلف. ويتضح هذا بشكل خاص في حالة الفردية التي بُنى عليها جزء كبير جداً من الحركة النسائية الغربية؛ وهي التي توسعها سبيفاك بالنقاش كي تصور الحركة النسائية الغربية في حد ذاتها^(١٩) . هنا تعني "كولونيالية الحركة النسائية المدمجة الخاصة

(*) كاتبة بريطانية من مواليد جزر الهند الغربية (١٨٩٤-١٩٧٩) اشتهرت بهذه الرواية التي تقوم على شخصية زوجة روتشستر الأولى في رواية شارلوت برونتي "جين إير".

بالعالم الثالث فى اتجاه الثالث" (فى العوالم ١٥٣) أن الحركة النسائية الليبرالية الغربية تمنح المشروعية لأشكال السلوك التى يمكن أن تتولى فى الوقت نفسه قمع نساء البروليتاريا الرثة، وبينما تشير سبيفاك إلى شخصية سينانياك Senanyak فى قصة ماهاسويتا ديوى Mahasweta Devi " دروبادى" Draupadi على أنها اتهام رمزى لباحث العالم الأول الذى يبحث عن العالم الثالث، فهى تعرض الاحتمالات القمعية لحركة العالم الأول النسائية بالنسبة لنساء العالم الثالث من خلال تحليل عنيف لقصة ديوى "ستانادايينى" Stanadayini وهنا لا تتولى البطلة جاشودا Jashoda أمر النموذج المثالى للنقد النسائى ؛ وهو خلق ذاتية أنثوية فردية مشكّلة التشكيل التام. وتُروى قصة جاشودا باعتبارها شهادة ضد افتراض أنه ليس هناك ما يُروى، دون قبول هذا الوعى. كما أنها تعقّد ذلك النسق الأكثر إيجابية الخاص بالحركة النسائية الغربية، وهو الأمومة، حيث تحكى كيف أن جاشودا توفر وسيلة "تحرير" نساء الطبقة العليا من الرضاعة الطبيعية. (فى العوالم ٢٥٦-٢٥٧). وليست المسألة بالنسبة لجاشودا مسألة قبول الوعى، ولا مسألة الذاتية أو الذات، ولا حتى المعرفة غير المريحة حين يصوّر "نقض الكولونيالية باعتباره فشلاً للأمومة بالرضاعة" فى صورة سرطان الثدي. وتشير سبيفاك إلى أن هذا يشكّل فى تناقض شديد مع الأفكار الغربية الخاصة بالمتعة "jouissance" تجاوزاً شديد البعد عن تفرد هزة الجماع "clitoral orgasm" (فى العوالم ٢٦٠). وبذلك يوضح تحليل سبيفاك لـ "ستانادايينى" كيف أن نص العالم الثالث قد يتداخل فى المساجلات الغربية الحالية، ويثير الشك فى اصطلاحاتها وافتراضاتها ويكشف حدود الفراغ الذى تعمل فيه. ولا يوفر سرد مثل سرد ديوى مجرد ملاذ من الواقعية للناقد الحالم فى زمن تحول فيه أدب العالم الثالث شيئاً فشيئاً إلى ألعاب لغوية، بل إنه يمكنه بالأحرى تفكيك خطاب العالم الأول عن طريق عكسه وإزاحته، لتبدأ بذلك عملية نقض الكولونيالية الضرورية الخاصة بالعالم الأول^(٢٠).

لذلك فإنه بدلاً من الاندفاع بالحديث باسم نساء العالم الثالث، تقول سبيفاك إن على ناشطة الحركة النسائية الأكاديمية

أن تعرف كيف تتعلم منهن، وتتحدث إليهن، وتشك في أن
وصولهن إلى المشهد السياسى والجنسى لا يجب تصحيحه
بواسطة نظريتنا العليا وتعاطفنا المستتير وحسب.... ولكي نعلم
ما يكفى عن نساء العالم الثالث ونوجد قراء مختلفين، لابد لنا من
تقدير التغيرات الضخمة الخاص بالمجال، ولابد أن نتعلم امرأة
العالم الأول الكف عن الشعور بالتمييز باعتبارها امرأة. (فى
العالم ١٢٥-١٣٦) .

بدلاً من الانشغال بالهوية وتأكيد الفردية النسائية، تقدم سبيفاك إمكانية وجود
رؤى وأهداف أخرى :

لا أرى أن هناك سبيلاً لتحاشى الإصرار على ضرورة
وجود مركز اهتمام أنى آخر؛ ليس مجرد من أنا؟ بل من هى
المرأة الأخرى؟ كيف أسميها؟ كيف تسمينى هى؟ هل هذا جزء
من الإشكالية التى أناقشها؟ (فى العالم ١٥٠) .

تقدم سبيفاك بتحويلها السؤال من "من أنا؟" إلى "من هى المرأة الأخرى؟" التغيرات
والانقطاع الذى يبين مدى كون كل مثال لكيونة المرأة محدداً تاريخياً، مع أنه قد يُقال
إن المرأة باعتبارها امرأة تشارك فى وضع عام. وكما قال بارت، فإنه رغم كون الميلاد
والموت حقيقتين كليتين، فإن دلالة تجربتهما ومغزاها يحددان تحديداً ثقافياً. إلا أنه لا
يجب التسرع فى إقرار هذا الوعى؛ إذ تركّز سبيفاك على الأخطار الخفية التى قد
ينطوى عليها إذا تُرجم إلى ممارسات تعليمية جديدة. ولا يجب أن ينطوى الاهتمام
بالمرأة الأخرى على التسليع commodification الفورى لـ "أدب العالم الثالث" أو
"الاستيلاء على نصوص العالم الثالث لغرض التدريس والمنهج الدراسى فى هيئة
ترجمات تقوم بها قارئات أو معلمات نسائيات على وعى غير واضح بالتحيز العنصرى
داخل الحركة النسائية فى التيار العام"^(٢١). ومع ذلك تظل مفارقة عمل سبيفاك هى أن
الامر يبدو وكأنه بالإمكان تحقيق تغيّر امرأة العالم الثالث فقط من خلال مجانسة
بعينها خاصة بالعالم الأول.

٣ - المركزية العرقية المعكوسة

بنفس الطريقة الخاصة بـ "امرأة العالم الثالث"، تقول سبيفاك إنه لابد من استعادة مفهوم "العالم الثالث" نفسه من دوره كدال ملائم ولكنه يتسم بالهيمنة يجانس العالم الثالث داخل مسألتى القومية والعرقية^(٢٢). ولكنه يسهل من جديد جر الناقد التابع إلى عكس ساذج لهذا.

بداية هناك مشكلة ما تسميها سبيفاك "الإعجاب المبالغ فيه أو... الشعور الزائف بالذنب الذى هو اليوم العلامة المميزة للمركزية العرقية المعاكسة" (هل يمكن ١٢١). ويؤدى هذا إلى الاختيار بين أمرين أحدهما مر الخاص بـ "اعتبار الساكن الأصلي" موضوع الاستعادة الحماسية للمعلومات وبالتالي إنكار إعطاء صفة العالم الخاصة به (معذبو ٢٤٥). وسواء أكان الأمر من وجهة نظر المتحمس الغربى الأبوى أم وجهة نظر المستعمر المقاوم الذى يسعى فحسب إلى عكس تقابل المستعمر/المستعمر، فمن المحتمل أن تقع المركزية العرقية المعاكسة، كما حذر فانون، فى عدد من الشراك^(٢٣). ويمكن بيان المشكلة التى تنطوى عليها المركزية العرقية المعاكسة بمقارنتها بالنزعة الجنسية المعاكسة. فإذا كانت ثنائية الرجل/المرأة كما يجرى تشكيلها فى الوقت الراهن تُعكس وحسب، فإنهم إذن لا يزالون يحددون تكوين "المرأة" طبقاً لشروط التقابل الأصلي، كما أشارت كثيرات من ناشطات الحركة النسائية. وبطريقة مشابهة، فإن من يستدعون الموقف "الأهلاى" من خلال الحنين إلى الثقافة المفقودة أو المكبوتة يعطون شكلاً مثالياً لإمكانية استعادة ذلك الأصل المفقود بكل وفرة السابقة دون السماح لحقيقة أن شكل الأصل المفقود، وهو "الآخر" الذى قمعه المستعمر، بنى قياساً على الصورة الذاتية للمستعمر^(٢٤). لذلك تقول سبيفاك إن المركزية العرقية المعاكسة أشبه بافتراض حنينى أن

أى نقد للإمبريالية قد يستعيد السيادة لذات المستعمرات
المفقودة كى يمكن وضع أوروبا للمرة الأخيرة فى مكان الآخر

الذى كان دائماً، ويبدو لى أن هذا النوع من الدافع التتقيحى هو
الذى يسمح بظهور "العالم الثالث" باعتباره دالاً ملانماً.
(رانية ١٢٨) .

هكذا تعيد المقولة "الأهلائية" فحسب إنتاج الخيال الغربى الذى يدور حول
مجتمعها الذى يُسقط حالياً على مجتمع الآخر المفقود المسمى "العالم الثالث". بل إن
سبيفاك تصل فى إحدى المرات إلى ادعاء أن "مشروعها الأساسى هو بيان التنوع
الوضعى المثالى لهذا الحنين الذى يضمه فى أنفسهم الأكاديميون فى المنفى
الاختيارى" (رانية ١٣٢). إلا أنها تقول، فيما يعد حماية لنفسها من الكآبة الوجدانية
الخاصة بهؤلاء المفكرين الذى يعيشون فى الشتات، إنه فى أرشيفات الحكم الإمبريالى
وحدها يمكن إبراز بناء المجال الخطابى ، الخاص بالمستعمرة باعتبارها موضوعاً
للمعرفة بالنسبة للغرب، وإنتاجه بدون الخضوع للحنين إلى الأصول المفقودة^(٢٥).

تشير سبيفاك إلى أنه من الممكن من خلال تحليلات التكوينات الخطابية حول
مجالات بعينها، كما فى عمل لاتا مانى Lata Mani عن "الساتى"، بيان أن هذه المقولات
كافة، سواء أكانت صادرة عن المستعمر أم المستعمَر، غالباً ما تدور حول المصطلحات
التي وضعها المستعمر^(٢٦). ويعنى عكس التقابل الذى من هذا النوع البقاء عالقاً داخل
المصطلحات نفسها المتنازع عليها. فعلى سبيل المثال تستمد المقاومة القومية فكرة الأمة
وتقرير المصير القومى من الثقافة الغربية التى تقاومها. فالنزعة القومية نتاج
الإمبريالية، وهى كما تشير سبيفاك غالباً ما لا يكون نجاحها إلا "بتغيير الظروف
الجيوبوليتكية من الإمبريالية الإقليمية إلى الكولونىالية الجديدة" (فى العوالم ٢٤٥)
يعنى هذا، كما يقول رانا جيت جوها Ranajit Guha فى مقدمته لسلسلة "دراسات
تابعة"، أنه حتى التواريخ ما بعد الكولونىالية سوف تميل دائماً إلى تجاهل دور المقاومة
التابعة ونماذجها التى لا تكون منظمة طبقاً لهذه المعتقدات السائدة بعينها، لى تظل
ثقافة النزعة القومية النخبوية مشاركة فى واقع الأمر مع المستعمر^(٢٧). وتصف
سبيفاك هذا التقييد للمعرفة داخل بروتوكولات النماذج الإرشادية القائمة بأنه من تأثير
أشكال بعينها من العقلانية الغربية. وما قد يدعو للدهشة أنها تضع فى مقابلها الأدب،

الذى يحدد موضعه بأسلوب يكاد يكون أسلوباً التوسيراً خاصاً بالمعرفة شبه الموجودة خارج الخطاب السائد:

فى المقابل، وتأكيداً لأدبية الأدب، تدعونا أصول
التدريس pedagogy إلى الابتعاد عن مشروع العقل الثابت،
فبينون هذا الابتعاد التكميلى سوف يظل أى موقف والموقف
المضاد له، وكلاهما يتضمنه خطاب العقل، يضيف كل منهما
المشروعية على الآخر. وحينئذ قد لا تتمكن الحركة النسائية
والحركة الرجالية، خيرة كانت أم مقاتلة، من تحاشى أن تكون
كل منهما معارضة للآخرى. (فى العوالم ٢٤٩-٢٥٠).

هنا تقترب سبيفاك من ادعاء شىء أشبه بالجنون الذى تحدث عنه فوكو أو
بـ"المسافة النقدية" عند إدوارد سعيد، إلا أنها تقول ذلك بطريقة مختلفة إلى حد ما فى
موضع آخر؛ فهى تشير إلى أن "النصية" تميز "عدم توافر الحل الموحد" (فى العوالم
٧٨). وهو بهذا المعنى يمكن الحركة التفكيكية التى تزيج أى تقابل، كالذى بين المستعمر
والمستعمر، وتعكسه كذلك، وبذلك توفر موقعاً لفرض التأثير النقدى الفعال. إلا أن
سبيفاك تحذر من أن تلك الإزاحة لا يمكن إحداثها إلا بأخذ "تواطؤ المحقق فى
الحسبان" (هل يمكن ١٤٧). فهذه ليست مسألة للتأمل العابر، إذ إن مشاركة الذات فى
موضوع البحث يعقد أى افتراض كافتراض إدوارد سعيد بأن الناقد موجود فى موقع
يفصل نفسه فيه عن الأنساق والثقافات كى ينتج نقداً تقابلياً.

إن هم سبيفاك الأول فى هذا السياق هو السؤال عن ماهية العلاقة التى لابد أن
تكون قائمة بين البحث الغربى عن المعرفة - حتى ولو كانت الآن المركزية العرقية
المعكوسة، أو معرفة "الشرقى المغرب" Westernized Easterner - وموضوع تلك المعرفة.
ماذا يعنى، على سبيل المثال، استخدام النظرية الغربية العليا فى نقد الكولونىالية؟
الشيء المميز هو أنه رغم طرح سبيفاك هذا السؤال فهى على غير استعداد لمجرد
إقرار النظرية فى حد ذاتها أو رفضها وحسب، وهى تعلق قائلة إنه "مفهوم بالطبع أن
البنخبة المنهمكة فى تهميش الذات هى وحدها التى يمكنها تقديم الترف المستحيل

الخاص بإدارة ظهورها لتلك الوسائل (هل يمكن ١٢١). ونجد أن الاعتراض على استخدام مناهج البحث "النخبوية" من أجل المادة "التابعة"، الذي التقينا به من قبل في حالة بعض الافتراضات الغربية بشأن كيفية تدريس الأدبي غير الغربي، يكون مصدره في بعض الأحيان النقاد التابعين كذلك، وهو في هذه الحالة ينطوي على خطأ نسقي وخطأ إبستمولوجي/أنطولوجي :

الخطأ محصور داخل تشابه غير معترف به؛ فكما أن التابع ليس من النخبة (أنطولوجيا)، فلا بد ألا يعرفه المؤرخ من خلال منهج نخبوي (إبستمولوجيا). (في العوالم ٢٥٣).

يمكن ربط هذا بمشكلة "النزعة الاستيعادية الاستحواذية" - possessive exclusivism التي ناقشها إدوارد سعيد، ويزعمون بناء عليها أن البيض لا يمكنهم مناقشة العنصرية، ولا يمكن للرجال مناقشة الحركة النسائية، وهلم جرا. وتفترض المقولة أنه لا يمكن استدامة الأنساق السياسية كافة من الناحيتين الأنطولوجية والإبستمولوجية إلا من خلال التجربة^(٢٨). ورد سبيفاك على ذلك هو القول بأن المشكلة في الواقع مشكلة سياسية لا تحدث إلا حين تسيطر طبقة تمارس القمع على شكل المعرفة سيطرة حصرية. كما تؤكد أنه حين تشارك الجماعات التابعة في إنتاج المعرفة، ولو تلك التي تدور حولها، فإنها تبدأ بذلك في اتخاذ موقف متميز مقارنة بموقف الجماعة السائدة. وترى الدراسات التابعة، كما هو الحال بالنسبة للماركسية، أن الافتراض الإشكالي هو أن التابع التاريخي "لم تسمح له لغته بمعرفة كفاحه كي يمكنه إبراز نفسه باعتباره ذاتاً" (في العوالم ٢٥٣). مقابل هذا، تقول سبيفاك بحسم إن المفكرين ما بعد الكولونياليين مضطرون إلى "نسيان" ميزتهم مثل خسارتهم وإلى أن يميزوا موضعيتهم كما ينبغي على أية ذات باحثة^(٢٩). إلا أن فكرة المفكر الذي "ينسى" ميزته تبدو يوتوبية إلى حد كبير. ومشكلة الذات الباحثة التي تحدد موضعيتها النظرية هي أنها تتخذ نفس شكل هيمنة الذات التي تخالفها سبيفاك، وهي الذات الفردية.

٤ - النماذج المحذرة للباحث

أبرز الفرق بين وضعية القرن العشرين الأنجلو أمريكية والنظرية الأوروبية نماذج التفسير والتأويل المتنافسة إلى حد ما ^(٣٠)، إلا أن الفرق الحقيقي كما تقول سبيفاك يحدث بالنسبة لوظيفة الناقد؛ ذلك أنه ينبغي أن يهتم التأويل كذلك بالدور الأساسى والمعقد للباحث فى تكوين المعرفة، إلا أن بقايا الافتراضات الموضوعية التى لا تزال موجودة فى النظرية الأنجلو أمريكية تعنى أنه فى أغلب الأحيان "يظل موقف الباحث غير مشكوك فيه" (هل يمكن ١٢٠)، وتقول سبيفاك إن أحد أقوى ملامح عمل دريدا هو الطريقة التى يركز بها تركيزاً شديداً التحديد على دوره باعتباره مفكراً ويشكك فى إنتاجه باعتباره جزءاً من العلم، وهذا هو جانب التفكير الذى يهتمها أكثر من غيره:

الاعتراف داخل أية ممارسة تفكيرية بالمنطلقات المؤقتة
والعسيرة فى أى جهد بحثى، وكشفها عن التواطؤات حيثما
تخلق الرغبة فى المعرفة تقابلات، وإصرارها عند كشف
التواطؤات على أن تكون الناقدة نفسها باعتبارها ذاتاً متواطئة
مع موضوع نقدها، وتلكيدها على "التاريخ" وعلى الأخلاقى
السياسى باعتباره "أثراً" لذلك التواطؤ؛ فهذا هو الدليل على أننا
لا نشغل فضاء نقدياً محددًا التحديد الواضح يخلو من هذه
الآثار ^(٣١).

تقول سبيفاك إنه يبدو فى الوقت الراهن إلى أى مدى كانت معرفة الهند فى القرن التاسع عشر من إنتاج مراقبين مهتمين، ويجعل هذا بالإمكان "تعقب آليات بناء الآخر المدعم لنفسه؛ أى التاريخ الذى هو بصورة أو بأخرى علم أنساب المؤرخ، والنشء المحدد هو موقع الرغبة" (رانية ١٣١)، ولذلك فهى نفسها معنية دائماً بتقديم مسألة رغبة المحلل، ورغبة المؤرخ، وكذلك رغبتها هى، فى مواجهة الميل إلى إهمال مشاركة الباحث بتقديمها الوصف المفصل لمكانها وتاريخها واهتماماتها الخاصة أثناء

تحليلاتها^(٣٢). مشكلة ذلك أنه من السهل الخلط بينه وبين الفردية النسائية نفسها التي تقول في موضع آخر إنها مازالت منتشرة في الغرب.

تصف سبيفاك نفسها، باعتبارها أسيوية تلقت تعليمها في الهند وفي الولايات المتحدة التي تعمل فيها الآن، بأنها إنسانة تعرضت لعملية "تضحية أيديولوجية" -ideo- logical victimage ("تطبيع تحول إلى ميزة " (في العوامل ١٣٦)) وكانت مضطرة، كما يدل مسار كتاباتها، إلى إخراج نفسها من أشكال مهيمنة بعينها للتفكير النقدي الغربي^(٣٣). لنقل إن هذا الموقف كذلك يمنحها، باعتبارها امرأة أسيوية داخل الحياة الأكاديمية الغربية، مصداقية سياسية لا سبيل إلى إنكارها؛ في الحياة الأكاديمية الغربية على الأقل. ومع أن سبيفاك تحاول باستمرار نقض هيمنة "امرأة العالم الثالث" الدالة بإعلان موقفها كباحثة بهذا القدر من الإصرار، فإنها تتعرض للخطر الحتمى الخاص بتقديم نفسها على أنها ممثلة "امرأة العالم الثالث" تلك نفسها. ويظهر رد فعلها تجاه صعوبات هذا الموقف في لغة عملها المتنازعة، بل والمتضاربة في بعض الأحيان. ورغم رفض تحليلها النفسى أحياناً بسبب أوروبمركزيته، فهو يقدم، كما في حالة دريدا، نموذجاً ومثالا تحذيراً لعمل الذات (غير) العارفة داخل إنتاج المعرفة:

كما أوضحت سارة كوفمان Sarah Kofman ، فإن الغموض الشديد لاستخدام فرويد المرأة باعتبارها كبش فداء تكوين عكسى reaction-formation للرغبة الأساسية والمستمرة للتعبير عن الهستيرية، وتحويلها على الأقل إلى موضوع الهستيريا. والتكوين الأيديولوجى الذكورى الإمبريالى الذى حول تلك الرغبة إلى "إغراء الابنة" the daughter's seduction جزء من "نفس" التكوين الذى يبنى "امرأة العالم الثالث" الموحدة. وأنا، باعتبارى مفكرة ما بعد كولونىالية، يحوانى كذلك هذا التكوين. وأحد أجزاء مشروع "النسيان" الخاص بنا هو إبراز هذا التكوين الأيديولوجى داخل موضوع بحثنا. وبذلك فإنه حين يواجهنى سؤال "هل يمكن التابع أن يتكلم؟ وهل يمكن للتابع (كامرأة) أن

يتكلم؟ أكون على علم بأن جهودنا للتعبير عن التابع في التاريخ
ستكون على الأقل معرضة تعرضاً مضاعفاً للأخطار التي
يتحملها خطاب فرويد^(٣٤).

لا يمكن للتابع أن يتكلم. ومع ذلك فإن الإمكانية تتسع هنا بعد كل ذلك الكلام
الذي في مصلحتها؛ ليس من ناحية استعادة الصوت التاريخي المفقود، بل كأثر لبنائها
باعتبارها ممثلاً لـ "امرأة العالم الثالث الموحدة". ويشير هذا إلى الصعوبات السياسية
النظرية التي ينطوي عليها مشروع نقض الكولونيالية؛ وهي الصعوبات التي لا يمكن
حلها بطريقة نظرية وإنما عن طريق اليقظة الدائمة والانتهاك المستمر للمعايير التي
تيسر التحكم في إنتاج المعرفة وتسيطر عليه. ويطالب أول هذه المعايير بعزل المحلل
وحبسه عن موضوع البحث، ويواجه التحليل النفسي عواقب تواطئهما، ويستخدمه
التفكيك باعتباره نقطة تأثير: "هذه أعظم هدايا التفكيك؛ وهي التشكيك في سلطة الذات
الباحثة بون شل حركتها، حيث تحول شروط الاستحالة بإصرار إلى إمكانية" (في
العالم ٢٠١).

رغم استعداد سيفاك لدخول أعقد مجالات النظرية والفلسفة، فلا بد لها كذلك من
أن تكون معنية باستمرار بالموضع المؤسسي الخاص بالأكاديمي الذي لا بد له كذلك أن
يكون على علم بتواطئه في إنتاج المعرفة، إذا كان من المفترض أن ينسى ميزته، فليس
الأمر بالقطع هو عدم وجود موضع خارج المؤسسة وحسب، بل إنه لا يمكن فصل
تاريخ تأسيس institutization العلوم وإنتاجها عن إنتاج الغرب باعتباره "الغرب"^(٣٥).
ويشمل هذا البرنامج كذلك وعياً بالوظيفة الأيديولوجية للسلطة الأكاديمية في مجالات
أكثر شيوعاً وأقل جاذبية كإنتاج الكتب للطلاب في مرحلة البكالوريوس على سبيل
المثال^(٣٦). كما يستلزم أخذ مشاركة المؤسسة في العمليات المعاصرة للكولونيالية
الجديدة في الاعتبار. وتستعين سيفاك باستمرار بالقوة والاقتصادات التي تمكّن من
الميزة الأكاديمية وتذكر قراءها بها. ولذلك فهي على سبيل المثال تضيف قائلة بعد
مناقشة آثار تقسيم العمل الدولي على رعايا المناطق الإمبريالية في القرن التاسع
عشر: "لن تُسجل حياة وموت الضحايا النموذجيين لتقسيم العمل، وهم نساء
البروليتاريا الرثة الحضرية ونساء العمالة الزراعية التي لا تنتمي للنقابات، في الحياة

الأكاديمية "الإنسانية" حتى ونحن نتحدث^(٣٧). ولا يُنفذ إنتاج معارف مضادة وتواريخ مضادة من الماضي بون وعى بنفس الآثار المتكررة للعملية الإمبريالية المستمرة فى وقتنا الحاضر.

كان هناك تأكيد كبير فى هذه المناقشة على انشغال سبيفاك ببعض الهموم المنهجية التفكيكية، إلا أن هذا لم يكن على حساب سياستها، ذلك أن سياستها متضمنة فيها بالفعل، وهى موجهة ضد أشكال المعرفة وطرق التدريس الخاصة بالحياة الأكاديمية الغربية. ولدى سبيفاك قدرة خاصة على عرض المدى الواسع لهذه القضايا فى آن واحد مع التركيب التفصيلى لتحليلاتها التاريخية أو الأدبية أو الفلسفية أو النظرية. وليس هذا هو ما يشكل أهميتها كناقدة وحسب، بل إنه يبين كذلك إلى أى مدى يتضمن نقد الكولونيالية مشروعاً هو ليس بالتاريخى ولا الهامشى فقط، بل يحاول القيام بعملية إعادة بناء راديكالية للرؤى والمعايير والافتراضات التقليدية التى تشكل أساس الفكر الغربى. وهى بذلك تبين أن السبيل إلى مناهضة التاريخ الغربى والتاريخانية الغربية ليس فقط بإنتاج تواريخ بديلة أو مضادة، بل بتفنيد الآثار الأبعد مدى للأنساق التى تشكل جزءاً منها وتغييرها.

ومن ناحية أخرى فإنه رغم تعقيد المواقف التفكيكية التى توجد بها بصبر وأناة، وهو ما يشكل المفارقة الدائمة لعملها، لا يمكن لسبيفاك فى بعض اللحظات مقاومة الرجوع إلى ضرورات الفردية، أو تواصل السرد الماركسى التى لا تتميز دائماً بـ "الجدل" المشروط الخاص بـ "ماركس بعد دريدا". لذلك فهى تنتقد قراءها على سبيل المثال، لـ "عدم الملاحظة الكافية للمحدد السياسى الاقتصادى التكنولوجى" لـ "التكوينات الأيديولوجية الذكورية الإمبريالية" الخاصة بتقسيم العمل الدولى، وما شابه^(٣٨). وهى تستعين بهذه الماركسية التقليدية الباقية بسبب أثرها السياسى من الخارجى الذى ينكر القيود التى يضعها سائر عملها ويتحاشاها على ما يبدو. وتتحدث سبيفاك عن الاستفادة "الإستراتيجية" من الماهيوية والكليات فى مواقف بعينها، وهو ما قد يصف الطريقة التى تعمل بها الطبقة والاقتصادى باعتبارهما جماعيات هادئة ضمنية يدفع ضدها كل معاداة للفردية والتفاير^(٣٩). ورغم تباين عملها المشكّل تشكيلاً دقيقاً، ورغم الانقطاعات التى ترفض التوفيق بينها، تعمل ماركسية سبيفاك باعتبارها إطاراً

توفيقياً شاملاً، والواقع أنها تعمل على وجه التحديد بنفس طريقة ماركسية جيمسون؛ باعتبارها إشارة مجاوزة لإحداث الإغلاق. إن تاريخ سبيفاك المكمل بحاجة إلى تكميل .

٥ - الإمبراطورية بالداخل

أثبت الإنجاز النظرى الأساسى لإدوارد سعيد، وهو خلق موضوع للتحليل اسمه "الخطاب الكولونيالى"، مجالاً من أهم مجالات البحث فى السنوات الأخيرة وأكثرها خصوصية. وقد جرى توسيع مفهوم الخطاب الكولونيالى، الذى لا يزال بالضرورة موضع جدل ونقاش، ليشمل أنساقاً أخرى مثل "خطاب الأقلية"، وهو يُستخدم حالياً لوصف بعض بُنى القوة داخل تراتبات الغرب نفسه، وعلى الأخص علاقة الأقليات بالجماعة السائدة (حيث تستخدمه على سبيل المثال النساء الملونات بالنسبة للحركة النسائية). ويقدم الخطاب الكولونيالى وصفاً جيداً لكيفية تغيير التقدم النظرى السياسى لعمل مجموعة من العلوم المختلفة تغييراً فعالاً. إلا أن مشكلته النظرية تظل قائمة.

رأينا كذلك كيف أن افتقار إدوارد سعيد إلى التحليل الذاتى المنهجى يكشف كذلك عن عدم وجود إجابة للسؤال الخاص ببديل الاستشراق، وحتى كيفية مباشرة تقويضه، وكيفية الوجود فى الداخل وفى الخارج فى آن واحد. ويعنى رفضه لإمكانية التناقض الظاهرى، الذى يعترف به ولكنه يحوله إلى مسألة تجاوز للنسق من جانب الفردى، أنه مقيد تقييداً شديداً بنفس النمط المحدود الخاص بالوعى النقدى التقابلى المنفصل. من ناحية أخرى، فإن ما عرضه كل من هومى بابا وسبيفاك، بأسلوب دريدى إلى حد كبير يرفضه إدوارد سعيد، هو أنه بإمكان الناقد استغلال التناقض الظاهرى لخطاب الاستشراق ووضع نفسه فى علاقة متناقضة ظاهرياً كذلك مع المنهج النظرى المستخدم، لى يربط القارئ ويصرف ذهنه عن البنى السياسية النظرية المألوفة التى يبدو أنه يعد بها. وبهذه الطريقة يعرض هومى بابا وسبيفاك إمكانية تقديم نقد يمكن فيه تغيير كل من النظرية والمادة التاريخية المفصلة إلى انعكاس لبنى المعرفة والقوة السائدة دون إعادة إنتاجها وحسب. ويعنى هذا أنهما يريان أن إمكانية النقد لا تنبع

من التجربة أو الوعي كما هو الحال عند إدوارد سعيد، بل من استغلال استئصال منهجى معين داخل المشروع العقلانى . وسوف نتركنا إستراتيجية التكميلية هذه دائماً مع المفارقة الملتبسة الخاصة بعدم القدرة على الوصول؛ وهى هل تكون هذه النصوص فى بعض الأحيان غير خاضعة للسيطرة وحسب، أم أنه مقصود بها جعل القارئ يشعر بأنه غير خاضع للسيطرة وغير مرتاح وليس متأكداً من الموضع الذى يضع نفسه فيه؟ إن ضرورة بقاء هذا السؤال بلا إجابة شرط من شروط فعاليتها.

وكان بيان إلى أى مدى لم تكن الكولونىالية، فى النموذج البريطانى، مجرد نشاط هامشى على تخوم الحضارة الإنجليزية، بل أساسى فى صورتها الذاتية الثقافية. وحتى يومنا هذا هناك القليل نسبياً من تحليل بنية هذه الصورة. ويوضع الخطاب الكولونىالى فى موقع فريد خاص بكونه قادراً على تمحيص الثقافة الإنجليزية والأدب الإنجليزى ، وفى الواقع الإنجليزية Englishness فى أوسع معانيها، من موقفها الثابت بشأن الهوامش؛ ليس البحث عن ماهية الإنجليزية وإنما تمحيص الصور التى أنتجتها لنفسها عن الآخر الخاص بها، الذى تحدد نفسها فى مقابله ومن خلاله ، إلى جانب عمل تلك الصور التى داخل بنية القوة التى تُستخدم فيها استخداماً أداتياً. وربما كانت الكولونىالية تجعل إستراتيجيات القوة هذه أكثر وضوحاً مما فى أى سياق آخر، إلا أن تحليلها أمر معقد إلى حد أنه يستلزم يوماً تمحيص المحلل لعلاقتها بها؛ خاصة حين يحدث التحليل فى سياق المؤسسات الأكاديمية البريطانية أو الأمريكية. وصعوبته فى أنه يبرز عمليات الكولونىالية الجديدة فى أماكن غير متوقعة، مما يحدث مشاكل للمواقف النظرية السائدة التى كانت حتى وقت قريب إما تتجاهل مسألة العالم الثالث أو تستوعبها وحسب داخل أنساق وضعت من أجل اقتصادات العالم الثالث أو سياسته. وكما تشير هيزل كاربى Hazel Carby فى حالة الحركة النسائية السوداء، فإن تحليل الخطاب الكولونىالى يفعل ما هو أكثر من جعل شيء كان غائباً فيما مضى مرئياً الآن. كما أنه يتحدى الأنساق والافتراضات المركزية الخاصة بماركسية التيار العام وحركته النسائية بنفس الطريقة التى يشكل بها العالم الثالث مصطلحاً مربكاً للمبارزة السياسية الأوروبية بين الرأسمالية والاشتراكية، كما قال فانون^(٤٠).

الأمر الذي كان على قدر كبير من الأهمية لبريطانيا هو بيان علاقة بُنى الكولونيات بالأشكال المعاصرة للإمبريالية والكولونياتية الجديد والعنصرية. وإذا كانت عملية نقض المركزية الأوروبية تمضى منذ القرن التاسع عشر، فقد أحدث نقض الكولونياتية فى القرن العشرين تنقيحاً أكثر راديكالية بكثير للثقافة الغربية. وزادت ظاهرة الهجرة التى أعقبت الحرب العالمية الثانية من حجم ذلك زيادة كبيرة، ولكن حتى فى هذا السياق يمكن القول بأن الوضع الكولونياتى، كما أشار سلمان رشدى، قد عكس وحسب؛ فبدلاً من احتلال الأوروبيين للمستعمرات للاستفادة من القوة العاملة المتاحة، جاءوا بالسكان الأصليين إلى أوروبا لتوفير القوة العاملة الرخيصة هناك^(٤١). فإذا كان الوضع الإمبريالى قد عكس، فإن بنية القوة تزال كما هى؛ الأمر الذى اختارت عنصرية اليمين، التى تقدم الهجرة على أنها "إسفين غريب" من المفترض أنه يهدد أساس الثقافة الإنجليزية والهوية الإنجليزية، أن تتجاهله. وما يمكن للخطاب الكولونياتى بيانه هو أن هذه الصورة الخاصة بـ "الإسفين الغريب" هى نفسها بناء الثقافة الكولونياتية، التى تُستدام بقوة باعتبارها جزءاً من الإنجليزية ذاتها، ويبدو الآن أنه من الممكن رؤيتها وحسب كما أسماها سلمان رشدى "الإمبراطورية بالداخل" - em-pire within^(٤٢). ويثير هذا البناء الخاص بالثقافة الإنجليزية، والصلات بين صور الإنجليزية، بما فى ذلك "الأدب الإنجليزى"، وأشكال الكولونياتية الجديدة فى بريطانيا المعاصرة، أسئلة ملحة حول الثقافة والأمة. وهذه هى أهمية تحول هومى بابا مؤخراً من تحليلات الخطاب الكولونياتى إلى بحث البنى المعقدة للهوية الثقافية والقومية^(٤٣).

سوف نمحص هذا العمل فى مناسبة لاحقة. وإلى أن يحين ذلك فإن ما ينبغى تأكيده هو درجة بيان تحليل الكولونياتية لمدى انتشار علاقات القوة والسلطة حتى الآن فى الممارسات الاجتماعية والمؤسسية الحالية. وهنا لا تصبح المسألة هى الخطاب الكولونياتى أو حتى الكولونياتية ذاتها، بل العنصرية. ويبين الخطاب الكولونياتى المصادقة على العنصرية فى لحظتها الكولونياتية. ولابد الآن من مد التحليل إلى الأشكال والصور والممارسات الخطابية الخاصة بالعنصرية المعاصرة، بالإضافة إلى علاقتها بالماضى الكولونياتى وبأشكال معرفة القرن التاسع عشر مثل النشوء والارتقاء - بما فى ذلك تطورها إلى نظريات عنصرية - مبيناً على وجه الخصوص كيفية

استدامتها لممارسات الدولة المعاصرة التي تمنح المشروعية للعنصرية، مثل قانون الهجرة والجنسية أو المؤسسات التعليمية، وكيفية تدخلها فيها.

هناك مسائل سياسية صعبة، وهي تنشأ عن تحليل الكولونيالية، لأنه يجمع بين نقدها للتاريخ الغربى وإحدى التاريخانيات الغربية، مبيناً المصادقة على الصلات بين الاثنين فى الماضى الكولونىالى والحاضر الكولونىالى الجديد. وكان أثر ذلك إحداث تحول عن مشكلة التاريخ باعتباره فكرة إلى تمحيص النتائج السياسية المعاصرة للتاريخ والتاريخانية الغربيين. لهذا السبب يستمر التاريخ ؛ فآثاره تعمل الآن. وتلك الأحداث هى ما يجب أن يعالجه المنطق الجديد للكتابة التاريخية.

الهوامش

- 1 Spivak, in Angela McRobbie, 'Strategies of Vigilance. An Interview with Gayatri Chakravorty [sic] Spivak', *Block 10* (1985), 8.
- 2 Cohn MacCabe, Foreword to Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1987), ix.
- 3 Spivak, in 'Criticism, Feminism and the Institution. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak', *Thesis Eleven* 10/11(1984/85), 187.
- 4 On 'imperialism' as a term see Richard Koebner and Helmut Dan Schmidt, *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 184~1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), as a theory see Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).
- 5 Spivak's 'French Feminism in an International Frame' has recently been collected in *In Other Worlds*, 13~53. Further references to this volume will be given in the text as IOW. Other essays by Spivak will be referred to as follows: 'The Rani of Sirmur', in *Europe and Its Others*, 2 vols, ed. Francis Barker *et al.* (Colchester: University of Essex, 1985), I, 12~51: RS; 'Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice', *Wedge* 7/8 (1985), 12-30 (revised version reprinted in *Marxism and the interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg [London: Macmillan, 1988], 271-313): CSS; 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism', *Critical Inquiry* 12:1 (1985), 243~1: TWT; 'Imperialism and Sexual Difference', in *Sexual Difference*, ed. Robert Young, *Oxford Literary Review* 8 (1986), 22~0: ISD.
- 6 R5141.
- 7 'Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)', Notebook 25 (1934); Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. Valentino Gerratana, 4 vols (Turin: Einaudi, 1975), III, 2277-94, especially 2283~, 2287-9, partially excerpted in *Selections from Prison Notebooks*, trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence & Wishart, 1971).
- 8 *Prison Notebooks*, 26n.
- 9 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), 145.
- 10 Ranajit Guha, 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', *Subaltern Studies*, Vol. I, ed. Ranajit Guha (Delhi: Oxford University Press, 1982), 3.

- 12 Spivak, in McRobbie, 'Strategies of Vigilance', 10.
- 13 Chandra Talpade Mohanty, 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Bonn~iy* 2 12:3113:1 (1984), 333; Cf. Felicity Eldhom, Olivia Harris and Kate Young, 'Conceptualising Women', *C~itique of Anth~upology* 3(1977), 101~3.
- 14 Mohanty, 'Under Western Eyes', 352.
- 15 CSS 120, 130; 1w' 254.
- 16 Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 182-3.
- 17 IOW, 241
- 18 For example, Benita Parry, 'Problems in Current Theories of Colonial Discourse', *Oxford Literary Review* 9(1987), 27-58.
- 19 cf. CSS 120, TWT 243-6 (Spivak here cites Elizabeth Fox-Genovese's 'Placing Women's History in History', *New Left review* 133 (1982), 5-29 as showing us 'how to define the historical moment of feminism in the West in terms of female access to individualism') and ISD, passim. Related writings on feminism by Spivak include 'Displacement and the Discourse of Woman', in Mark Krupnick ed., *Displacement: Derrida and after* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), 16~95 and 'Love Me, Love My Ombre, Elle' in *District* 14:4 (1984), 19-36.
- 20 IOW 267; in a footnote Spivak speculates that "Stanadayini" as *énonciation* might thus be an example of an ever-compromised affirmative deconstruction'.
- 21 IOW 240, 253-4.
- 22 IOW 246. As Spivak's comment implies, the Problem of the term 'Third World' arises from the assumption that it only signifies an identity with no difference.
- 23 For the difficulties of a reverse ethnocentrism, see in particular Fanon's essay 'On National Culture' in *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth: Penguin, 1977), 1-99; Spivak's essay also 'operates on the notion that all such clear-cut nostalgia for lost origins are suspect, especially as grounds for counter-hegemonic ideological production' (CSS 129).
- 24 In other words, the colonial subject forms a metonymic mirror image of Europe as sovereign subject; cf. Rs 128, and Rana Kabbani's, *Europe's Myths of Orient* (London: Macmillan, 1986), a work which, though avoiding the theoretical difficulties raised by Said, complements his Orientalism by chronicling the sexual fantasies implicit in European literary and artistic representations of the Orient. Kabbani concludes that such artistic representation followed the same structure as Spivak describes the gaze into the Orient had turned, as in a convex mirror, to reflect the Occident that had produced it' (85).
- 25 TWT 254. For a discussion of the problems of such nostalgia in a different context, see Richard Kearney, *Transitions: Narratives in Modern Irish Culture* (Dublin: Wolfhound Press, 1988).
- 26 Lata Mani, 'The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth-Century Bengal', in *Europe and Its Others*, I, 107-29. Among the many other discussions of sati, see also Ashis Nandy, 'Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest', in *At the Edge of Psychology: Essays in Politics and*

- Culture* (Delhi: Oxford University Press, 1980), 1-31.
- 27 Guha, 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', 3-8; cf. IOW 245, where Spivak criticizes Benedict Anderson's *Imaginary Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983). For other recent discussions of the problem of nationalism see in particular Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed Books, 1986), and Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration* (London: Routledge, 1990).
- 28 Edward Said, 'Orientalism Reconsidered', in *Europe and Its Others*, 1, 25; TOW 253.
- 29 CSS 120, and Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 182.
- 30 IOW 104.
- 31 Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 180.
- 32 For example, RS 131-2, IOW 15-17, 26, 103, 134-5.
- 33 IOW 263; cf. CSS 123.
- 34 CSS 12~1; see also the section of 'The Rani of Sirmur' entitled 'Freud as the Monitory Model for the Critic's Desire' (RS 136-7).
- 35 Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution', 178.
- 36 RS 140.
- 37 RS 147; cf. IOW 150, where Spivak points out that institutional changes against sexism may mean further harm for women in the Third World.
- 38 IOW 109. A more detailed analysis of Spivak's relation to Marxism would perhaps start with her remark in CSS where, commenting on the essentialism/anti-essentialism debate, she notes that for Marx 'the curious persistence of essentialism within the dialectic was a profound and productive problem' (120); Spivak's writings on Marx include 'Scauered Speculations on the Question of Value' (IOW 15~75), and 'Speculations on Reading Marx: after reading Derrida', in *Post-Structuralism and the Question of History*, eds Derek Attridge, Geoff Bennington and Robert Young (Cambridge University Press, 1987), 30~2.
- 39 See Spivak, in McRobbie, 'Strategies of Vigilance', 7-9, 'Criticism, Feminism and the Institution', 183~, and IOW 205.
- 40 Hazel V. Carby, 'White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood', in *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, Centre for Contemporary Cultural Studies (London: Hutchinson, 1982), 213. Fanon, *The Wretched of the Earth*, 78.
- 41 Salman Rushdie, 'The New Empire Within Britain', *New Society*, 9 December 1982.
- 42 See Errol Lawrence, 'Just Plain Common Sense: The "Roots" of Racism', in *The Empire Strikes Back*, 8~5.
- 43 Homi K. Bhabha, 'The Commitment to Theory', *New Formations* 5 (1988), 5-23.

بیبولوجرافیا

- Abdel-Malek, Anouar (1963), 'Orientalism in Crisis', *Diogenes*, 44, 102-40.
- Achard, David (1980), *Marxism and Existentialism: The Political Philosophy of Sartre and Merleau-Ponty*. Belfast, Blackstaff Press.
- Ackerman, Robert John (1988), *Wittgenstein's City*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- Actuel Marx (1990), *Le Marxisme analytique anglo-saxon*. No.7.
- Ahmad, Aijaz (1987), 'Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory"', *Social Text*, 17, 3-25.
- Alexander, Robert Jackson (1991), *International Trotskyism, 1929-1985: A Documented Analysis of the Movement*. Durham, N.C., Duke University Press.
- Alexander, Robert Jackson (2001), *Maoism in the Developed World*. Westport, Conn., Praeger.
- Althusser, Louis (1969), *For Marx*. Trans. Ben Brewster. London, Allen Lane.
- Althusser, Louis (1971), *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. Trans. Ben Brewster. London, New Left Books.
- Althusser, Louis (1972), *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History*. Trans. Ben Brewster. London, New Left Books.
- Althusser, Louis (1976), *Essays in Self-Criticism*. Trans. Grahame Locke. London, New Left Books.
- Althusser, Louis (1978), 'The Crisis of Marxism', in *Il Manifesto, Power and Opposition in Post-Revolutionary Societies*. Trans. Patrick Camiller and Jon Rothschild. London, 225-37.
- Althusser, Louis and Balibar, Etienne (1970), *Reading Capital*. Trans. Ben Brewster. London, New Left Books.

Althusser, Louis, 'Sur la révolution culturelle', *Cahiers Marxistes-Léninistes* 14 (1966), 5-16.

Anderson, Benedict (1983), *Imaginary Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London, Verso.

Anderson, John Lee (1997), *Che Guevara. A Revolutionary Life*. New York, Bantam Books.

Anderson, Perry (1968), 'Components of the National Culture', *New Left Review*, 50, 3-57.

Anderson, Perry (1976), *Considerations on Western Marxism*. London, New Left Books.

Anderson, Perry (1980), *Arguments Within English Marxism*. London, New Left Books.

Anderson, Perry (1983), *In the Tracks of Historical Materialism*. London, Verso.

Aronowitz, Stanley (1981), *The Crisis in Historical Materialism. Class, Politics, and Culture in Marxist Theory*. New York, Praeger.

Aronson, Ronald (1975), *History and Dialectic of Violence. An Analysis of Sartre's 'Critique de la raison dialectique'*. Oxford, Blackwell.

Aronson, Ronald (1980), *Jean-Paul Sartre -- Philosophy in the World*. London, Verso.

Aronson, Ronald (1987), *Sartre's Second Critique*. Chicago, University of Chicago Press.

Attridge, Derek, Bennington, Geoffrey, and Young, Robert J.C. (eds.) (1987), *Poststructuralism and the Question of History*. Cambridge, Cambridge University Press.

Auerbach, Erich (1957), *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Trans. Willard Trask. New York, Anchor Books.

Bachelard, Gaston (1934), *Le Nouvel esprit scientifique*. Paris, Alcan.

Bachelard, Gaston (1938), *La Formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris, Vrin.

Bachelard, Gaston (1940), *Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris, Presses Universitaires de France.

Bachelard, Gaston (1949), *Le Rationalisme appliqué*. Paris, Presses Universitaires de France.

Bachelard, Gaston (1951), *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris, Presses Universitaires de France.

Bachelard, Gaston (1953), *Le Matérialisme rationnel*. Paris, Presses Universitaires de France.

Bachelard, Gaston (1982), *L'Engagement rationaliste*. Paris, Presses Universitaires de France.

Balibar, Etienne (1978), 'From Bachelard to Althusser: The Concept of "Epistemological Break"', *Economy and Society*, 7, 207-37.

Banham, Reyner (1971), *Los Angeles: The Architecture of Four Ecologies*. London, Allen Lane.

Barnes, Barry (1988), *The Nature of Power*. Cambridge, Polity Press.

Barrett, Michèle (1980), *Woman's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. London, Verso.

Barthes, Roland (1972), *Mythologies*. Trans. Annette Lavers. London, Jonathan Cape.

Baudrillard, Jean (1983), *In the Shadow of the Silent Majorities...Or the End of the Social, and Other Essays*. Trans. Paul Foss, Paul Patton and John Johnston. New York, Foreign Agents Series.

Belsey, Catherine (1980), *Critical Practice*. London, Methuen.

Bennett, Tony (1979), *Formalism and Marxism*. London, Methuen.

Bennington, Geoffrey (1982), 'Not Yet', *Diacritics*, 12, 23-32.

Bennington, Geoffrey (1988a), *Lyotard: Writing the Event*. Manchester, Manchester University Press.

Bennington, Geoffrey (1988b), 'Deconstruction and the Philosophers (The Very Idea)', *Oxford Literary Review*, 10, 80-1.

Benton, Ted (1984), *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and His Influence*. London, Macmillan.

Bernasconi, Robert (1987), 'Deconstruction and the Possibility of Ethics' in *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* (ed. John Sallis). Chicago, Chicago University Press, 122-39.

Bernstein, Jay (1984), *The Philosophy of the Novel: Lukàcs, Marxism and the Dialectics of Form*. Brighton, Harvester Press.

Bhabha, Homi K. (1983a), 'Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism in' *The Politics of Theory* (ed. Francis Barker et. al.). Colchester, University of Essex, 194-211.

Bhabha, Homi K. (1983b), 'The Other Question', *Screen*, 24, 18-35.

Bhabha, Homi K. (1984), 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', *October*, 28, 125-33.

Bhabha, Homi K. (1985a), 'Sly Civility', *October*, 34, 71-80.

Bhabha, Homi K. (1985b), 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817' in *Europe and Its Others*, Vol. 1 (ed. Francis Barker et. al.). Colchester, University of Essex, 89-106.

Bhabha, Homi K. (1985c), 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817', *Critical Inquiry*, 12, 144-65.

Bhabha, Homi K. (1986), 'Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition'. Foreword to Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*. London, Pluto Press, xii-xxvi.

Bhabha, Homi K. (1988), 'The Commitment to Theory', *New Formations*, 5, 5-23.

Bhabha, Homi K. (ed.) (1990), *Nation and Narration*. London, Routledge.

Binet, Alfred (1888), 'Le fétichisme dans l'amour' in *Etudes de psychologie expérimentale*. Paris, Doin, 1-85.

Birmingham Cultural Studies Centre (1982), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain* London, Hutchinson.

Blanchot, Maurice (1987), 'Foucault as I Imagine Him' in *Foucault, Blanchot*. New York, Zone Books, 61-109.

- Bogue, Ronald (1989), *Deleuze and Guattari*. London, Routledge.
- Bowlby, Rachel (1983), 'The Feminine Female', *Social Text*, 7, 54-68.
- Brewer, Anthony (1980), *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Brewster, Ben (1971-72), 'Althusser and Bachelard', *Theoretical Practice*, 3-4, 25-37.
- Callinicos, Alex (1976), *Althusser's Marxism*. London, Pluto Press.
- Callinicos, Alex (1987), *Making History*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Canguilhem, Georges (1952), *La Connaissance de la vie*. Paris, Hachette.
- Canguilhem, Georges (1968), *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin.
- Canguilhem, Georges (1977), *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie: Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin.
- Canguilhem, Georges (1978), *The Normal and the Pathological*. Trans. C.R. Fawcett. Dordrecht, Kluwer.
- Carby, Hazel (1982), 'White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood' in *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. London, Hutchinson, 212-35.
- Carroll, David (1987), *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*. New York, Methuen.
- Caruso, Paolo (1969), 'Conversazione con Michel Foucault' in *Conversazione con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*. Milan, Mursia, 91-131.
- Castañeda, Jorge (1997), *Compañero. The Life and Death of Che Guevara*. London, Bloomsbury.
- Catalano, Joseph S. (1986), *A Commentary on Sartre's 'Critique of Dialectical Reason. Volume 1. Theory of Practical Ensembles'*. Chicago, Chicago University Press.
- Caute, David (1964), *Communism and the French Intellectuals, 1914 -1960*. London, Deutsch.

Cavaillès, Jean (1938), *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles. Etude historique et critique*. Paris, Hermann.

Cavaillès, Jean (1947), *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris, Presses Universitaires de France.

Cavaillès, Jean (1947), *Transfini et continu*. Paris, Hermann.

Césaire, Aimé (1972), *Discourse on Colonialism*. Trans. Joan Pinkham. New York, Monthly Review Press.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press.

Chatterjee, Partha (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London, Zed Books.

Childs, Matt D. (1995), 'An Historical Critique of the Emergence and Evolution of Ernesto Che Guevara's *Foco* Theory'. *Journal of Latin American Studies*, 27:3, 593-624.

Chiodi, Pietro (1976), *Sartre and Marxism*. Trans. Kate Soper. Brighton, Harvester Press.

Cixous, Hélène (1984), 'An Exchange with *Hélène Cixous*' in *Hélène Cixous: Writing the Feminine* (ed. Verena Andermatt Conley). Lincoln, University of Nebraska Press, 129-62.

Cixous, Hélène and Clément, Catherine (1986), *The Newly Born Woman*. Trans. Betsy Wing. Manchester, Manchester University Press.

Clark, Michael (1983), *Michel Foucault, An Annotated Bibliography: Tool Kit for a New Age*. New York, Garland.

Clarke, Simon (1981), *The Foundations of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*. Brighton, Harvester Press.

Clifford, James (ed.) (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, Art*. Cambridge, Harvard University Press.

Collier, Andrew (1978), 'In Defence of Epistemology', *Radical Philosophy*, 20, 8-21.

Collingwood, R.G. (1946), *The Idea of History*. Oxford, Clarendon Press.

Connell, Dan (2002), *Rethinking Revolution. New Strategies for Democracy and Social Justice. The Experiences of Eritrea, South Africa, Palestine, and Nicaragua*. Lawrenceville, N.J., The Red Sea Press.

Cotroneo, Girolamo (1976), *Sartre: 'Rareté' e storia*. Naples, Guida.

Cousins, Mark and Hussain, Athar (1984), *Michel Foucault*. London, Macmillan.

Coward, Rosemary and Ellis, John (1977), *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*. London, Routledge & Kegan Paul.

Cutler, Antony, Hindess, Barry, Hirst, Paul, and Hussain, Athar (1977-78), *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*. 2 vols. London, Routledge & Kegan Paul.

Davies, Howard (1987), *Sartre and 'Les Temps Modernes'*. Cambridge, Cambridge University Press.

De Beauvoir, Simone (1955), 'Merleau-Ponty et le pseudo-Sartrisme', *Les Temps Modernes*, 115, 2072-122.

De Certeau, Michel (1975), *L'Ecriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.

De Certeau, Michel (1986), *Heterologies: Discourse on the Other*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis, Minnesota University Press.

De Man, Paul (1971), *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York, Oxford University Press.

De Man, Paul (1996), 'Kant's Materialism' in *Aesthetic Ideology* (ed. Andrzej Warminski). Minneapolis, University of Minnesota Press, 119-28.

Debray, Régis (1967), *Revolution in the Revolution? Armed Struggle and Political Struggle in Latin America*, trans. Bobbye Ortiz. New York, Monthly Review Press.

Deleuze, Gilles (1969a), *Différence et répétition*. Paris, Presses Universitaires de France.

Deleuze, Gilles (1969b), *Logique du sens*. Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles (1986), *Foucault*. Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles and Guattari, Felix (1977), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Robert Hurley et al. New York, The Viking Press.

Derrida, Jacques (1973), *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Trans. David B. Allison. Evanston, Northwestern University Press.

Derrida, Jacques (1976), *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Derrida, Jacques (1978a), *Edmund Husserl's 'Origin of Geometry': An Introduction*. Trans. John P. Leavey. Stony Brook, Nicolas Hays.

Derrida, Jacques (1978b), *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. London, Routledge & Kegan Paul.

Derrida, Jacques (1979), *Spurs: Nietzsche's Styles*. Trans. Barbara Harlow. Chicago, Chicago University Press.

Derrida, Jacques (1980), 'En ce moment même dans cet ouvrage me voici' in *Textes pour Emmanuel Levinas* (ed. François Laruelle). Paris, Galilée, 21-60.

Derrida, Jacques (1981a), *Positions*. Trans. Alan Bass. London, Althone Press.

Derrida, Jacques (1981b), *Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. Chicago, Chicago University Press.

Derrida, Jacques (1982), *Margins - of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago, Chicago University Press.

Derrida, Jacques (1984), 'Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy', *Oxford Literary Review*, 6, 3-37.

Derrida, Jacques (1985), 'Des Tours de Babel' in *Difference in Translation* (ed. Joseph F. Graham). Ithaca, Cornell University Press, 209-248.

Derrida, Jacques (1986a), 'Shibboleth: for Paul Celan' in *Midrash and Literature* (eds G. Hartman and S. Budick). New Haven, Yale University Press, 307-47.

Derrida, Jacques (1986b), *Glas*. Trans. John P. Leavey and Richard Rand. Lincoln, Nebraska University Press.

Derrida, Jacques (1987a), *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Trans. Alan Bass. Chicago, Chicago University Press.

Derrida, Jacques (1987b), *The Truth in Painting*. Trans. Geoffrey Bennington and Ian McLeod. Chicago, Chicago University Press.

- Derrida, Jacques (1987c), *Psyché: Invention de l'autre*. Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques, and McDonald, Christie V. (1982), 'Choreographies', *Diacritics*, 12, 66-76.
- Descombes, Vincent (1980), *Modern French Philosophy*. Trans. V. L. Scott-Fox and J.M. Harding. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dews, Peter (1980), 'The "New Philosophers" and the End of Leftism', *Radical Philosophy*, 24, 2-11.
- Dews, Peter (1987), *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London, Verso.
- Dirlik, Arif (1997), 'Mao Zedong and "Chinese Marxism"', in *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (ed. Brian Carr and Indira Mahalingam). London, Routledge, 593-619.
- Dollimore, Jonathan (1985), 'Introduction: Shakespeare, Cultural Materialism and the New Historicism' in *Political Shakespeare* (eds Jonathan Dollimore and Alan Sinfield). Manchester, Manchester University Press, 2-17.
- Dowling, William (1984), *Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to The Political Unconscious*. London, Methuen.
- Du Brosses, Charles (1760), *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Paris.
- During, Simon (1987), 'Postmodernism or Post-Colonialism Today', *Textual Practice*, 1, 32-47.
- Eagleton, Terry (1976), *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*. London, New Left Books.
- Eagleton, Terry (1981), 'The Idealism of American Criticism', *New Left Review*, 127, 160-65.
- Eagleton, Terry (1982), 'Fredric Jameson: The Politics of Style', *Diacritics*, 12, 14-22.
- Eagleton, Terry (1983), *Literary Theory: An Introduction*. Oxford, Blackwell.
- Eagleton, Terry (1984), *The Function of Criticism: From 'The Spectator' to Post-Structuralism*. London, Verso.

Eagleton, Terry (1985), 'Capitalism, Modernism and Postmodernism', *New Left Review*, 1985, 60-73.

El Kabbach, Jean-Pierre (1968), 'Foucault répond à Sartre', *La Quinzaine Littéraire*, 46, 20-22.

Eldhom, Felicity, Harris, Olivia and Young, Kate (1977), 'Conceptualising Women', *Critique of Anthropology*, 3, 101-03.

Elliott, Gregory (1987), *Althusser, The Detour of Theory*. London, Verso.

Elster, Jon (1985), *Making Sense of Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.

Etienne, Bruno (1987), *L'Islamisme radical*. Paris, Hachette.

Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia University Press.

Fanon, Frantz (1967), *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. London, McKibbin & Gee.

Feltrinelli, Carlo (2001), *Senior Service*. London, Granta Books.

Femia, Joseph V. (1981), *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*. Oxford, Clarendon Press.

Ffrench, Patrick (1995), *The Time of Theory: A History of 'Tel Quel' (1960-1983)*. Oxford, Clarendon Press.

Fields, A. Belden (1988), *Trotskyism and Maoism: Theory and practice in France and the United States*. New York, Praeger.

Fi?era, Vladimir, ed. (1978), *Writing on the Wall. May 1968: A Documentary Anthology*. London, Allison and Busby.

Fish, Stanley (1980), *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Harvard University Press.

Flynn, Thomas R. (1984), *Sartre and Marxist Existentialism*. Chicago, Chicago University Press.

Foucault, Michael (1986c), *The Foucault Reader* (ed. Paul Rabinow). Harmondsworth, Penguin.

Foucault, Michel (1965), *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Trans. Richard Howard. New York, Random House.

Foucault, Michel (1970), *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. Trans. anonymous. London, Tavistock.

Foucault, Michel (1972), *The Archaeology of Knowledge*. Trans. A.M. Sheridan Smith London, Tavistock Publications.

Foucault, Michel (1976), *Mental Illness and Psychology*. Trans. Alan Sheridan. New York, Harper and Row.

Foucault, Michel (1977a), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca, Cornell University Press.

Foucault, Michel (1977b), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. London, Allen Lane.

Foucault, Michel (1978), 'Politics and the Study of Discourse', *Ideology and Consciousness*, 3, 7-26.

Foucault, Michel (1979a), *The History of Sexuality: An Introduction*. Vol. 1. Trans. Robert Hurley. London, Allen Lane.

Foucault, Michel (1979b), 'My Body, This Paper, This Fire', Trans. Geoffrey Bennington. *Oxford Literary Review*, 4, 9-28.

Foucault, Michel (1980a), *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Ed. Colin Gordon. Trans. Colin Gordon et al. New York, Pantheon Books.

Foucault, Michel (1980b), 'Georges Canguilhem: Philosopher of Error', *Ideology and Consciousness*, 7, 51-62.

Foucault, Michel (1986a), *The History of Sexuality: The Use of Pleasure*. Vol. 2. Trans. Robert Hurley. London, Viking.

Foucault, Michel (1986b), 'Of Other Spaces', *Diacritics*, 16, 22-27.

Foucault, Michel (1987), *The History of Sexuality: The Care of the Self*. Vol. 3. Trans. Robert Hurley. New York, Pantheon.

Foucault, Michel (1988), *Michel Foucault: Philosophy, Politics, Culture: Interviews and Other Writings*. Ed. Lawrence D. Kritzman. New York, Routledge.

Foucault, Michel and Blanchot, Maurice (1987), *Foucault, Blanchot*. Trans. Jeffrey Mehlman. New York, Zone Books.

Fox-Genovese, Elizabeth (1982), 'Placing Women's History in History', *New Left Review*, 133, 5-29.

Freud, Sigmund (1977), *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Pelican Freud Library, 7. Ed. Angela Richards. Harmondsworth, Penguin

Gadamer, Hans-Georg (1975), *Truth and Method*. Trans. Garrett Barden and John Cumming. New York, Crossroad.

Gasché, Rodolph (1986), *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Harvard University Press.

Giap, General Vo Nguyen (1962), *People's War People's Army. The Viet Công Insurrection Manual for Underdeveloped Countries*. New York, Praeger.

Gilroy, Paul (1987), *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. London, Hutchinson.

Gilsenan, Michael (1982), *Recognising Islam: An Anthropologist's Introduction*. London, Croom Helm.

Goldberg, Jonathan (1982), 'The Politics of Renaissance Literature: A Review Essay', *English Literary History*, 49, 514-42.

Goodwin, Barbara and Taylor, Keith (1982), *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*. London, Hutchinson.

Gorz, André (1966), 'Sartre and Marx', *New Left Review*, 37, 33-52.

Gramsci, Antonio (1934), 'Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)', *Quaderno 25*, in Gramsci (1975), III, 2277-94

Gramsci, Antonio (1971), *Selections from Prison Notebooks*. Trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London, Lawrence and Wishart.

Gramsci, Antonio (1975), *Quaderni del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, 4 vols. Turin, Einaudi.

Greenblatt, St phen (1981), 'Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion', *Glyph: Textual Studies*, 8, 40-61.

Greenblatt, Stephen (1982a), *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago, Chicago University Press.

Greenblatt, Stephen (1982b), 'Introduction to "Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance"', *Genre*, 15, 3-6.

Greimas, A.J. (1970), 'Structure et histoire' in *Du Sens: Essais s miotiques*. Paris, Seuil. 103-15.

Greimas, A.J. (1987), *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*. Trans. Paul J. Perron and Frank H. Collins. Minneapolis, Minnesota University Press.

Grisoni, Dominique (ed.) (1976), *Politiques de la philosophie*. Paris, Grasset.

Grumley, John (1989), *History and Totality: Radical Historicisim from Hegel to Foucault*. London, Routledge.

Guevara, Ernest Che (1967), *Message to the Tricontinental*. Tricontinental Special Supplement.

Guevara, Ernesto Che (1998), *Guerrilla Warfare*. Lincoln, University of Nebraska Press.

Guha, Ranajit (1982a), 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. Delhi, Oxford University Press, 1-8

Guha, Ranajit (1982b), 'Preface', *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. Delhi, Oxford University Press, vii-viii

Habermas, J rgen (1985), *Reason and the Rationalisation of Society*. Trans. Thomas McCarthy. London, Heinemann.

Habermas, J rgen (1987), *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Trans. Thomas McCarthy. Cambridge, Polity Press.

Hardt, Michael and Negri, Antonio (2000), *Empire*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Harris, Nigel (1987), *The End of the Third World: Newly Industrialising Countries and the Decline of an Ideology*. Harmondsworth, Penguin.

- Hebdige, Dick (1979), *Subculture. The Meaning of Style*. London, Methuen.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1899), *The Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. London, The Colonial Press.
- Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford, Blackwell.
- Heidegger, Martin (1978), 'Letter on Humanism' in *Basic Writings* (ed. David Farrell Krell). London, Routledge & Kegan Paul, 189-242.
- Hess, Rémi (1974), *Les maoïstes français: une dérive institutionnelle*. Paris, Edition Anthropos.
- Hibbert, Christopher (1982), *Africa Explored. Europeans in the Dark Continent, 1769-1889*. London, Allen Lane.
- Hindess, Barry and Hirst, Paul (1975), *Pre-Capitalist Modes of Production*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Hindess, Barry and Hirst, Paul (1977), *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of 'Pre-Capitalist Modes of Production'*. London, Macmillan.
- Hirsh, Arthur (1981), *The French New Left: An Intellectual History from Sartre to Gorz*. Boston, South End Press.
- Hirst, Paul (1979), *On Law and Ideology*. London, Macmillan.
- Hirst, Paul (1985), *Marxism and Historical Writing*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Hobsbawm, Eric (1985), *The Age of Capital: 1848-1875*. London, Weidenfeld and Nicolson.
- Hobsbawm, Eric (1987), *The Age of Empire: 1875 -1914*. London, Weidenfeld and Nicolson.
- Hobson, Marian (1987), 'History Traces' in *Poststructuralism and the Question of History* (eds Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert J.C. Young). Cambridge, Cambridge University Press, 108-09.
- Honneth, Axel and Hans Jonas (1988), *Social Action and Human Nature*. Trans. Raymond Meyer. Cambridge, Cambridge University Press.

Horkheimer, Max and Adorno, Theodor W. (1982), *Dialectic of Enlightenment*. Trans. John Cumming. New York, Continuum.

Howard, Jean E. (1986), 'The New Historicism in Renaissance Studies', *English Literary Renaissance*, 16, 5-12.

Howells, Christina (1988), *Sartre: The Necessity of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hoy, David Couzens (ed.) (1986), *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell.

Hulme, Peter (1986), *Colonial Encounters, Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London, Methuen.

Husserl, Edmund (1960), *Cartesian Meditations*. Trans. D. Cairns. The Hague, Nijhoff.

Husserl, Edmund (1970), *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. David Carr. Evanston, Northwestern University Press.

Husserl, Edmund (1978), *Origin of Geometry*. Trans. John P. Leavey. Stony Brook, Nicholas Hays.

Huyssen, Andreas (1986), *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington, Indiana University Press.

Irigaray, Luce (1985), *This Sex Which Is Not One*. Trans. Catherine Porter. Ithaca, Cornell University Press.

James, C.L.R. (1937), *World Revolution 1917-1936. The Rise and Fall of the Communist International*. London, Martin Secker and Warburg.

Jameson, Fredric (1961), *Sartre: The Origin of a Style*. New Haven, Yale University Press.

Jameson, Fredric (1971), *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton, Princeton University Press.

Jameson, Fredric (1975), 'The Re-invention of Marx', *Times Literary Supplement*, Vol. 3832, 943.

Jameson, Fredric (1979), 'Reification and Utopia in Mass Culture', *Social Text*, 1, 135-37.

Jameson, Fredric (1981), *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London, Methuen.

Jameson, Fredric (1984), 'Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism', *New Left Review*, 146, 53-92.

Jameson, Fredric (1986), 'Magical Realism in Film', *Critical Inquiry*, 12, 301-25.

Jameson, Fredric (1986), 'Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism', *Social Text*, 15, 65-88.

Jameson, Fredric (1988), *The Ideology of Theory: Essays 1971-86*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Jameson, Fredric (1988a), *Nationalism, Colonialism and Literature: Modernism and Imperialism*. Derry, Field Day Pamphlets.

Jameson, Fredric (1988b), 'Cognitive Mapping' in *Marxism and the Interpretation of Culture* (eds Carys Nelson and Lawrence Grossberg). London, Macmillan, 347-57.

JanMohammad, Abdul R. (1985), 'The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature', *Critical Inquiry*, 12, 59-87.

Jay, Martin (1984), *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley, University of California Press.

Jencks, Charles (1986), *What is Post-Modernism?* London, Academy Editions.

Kabbani, Rana (1986), *Europe's Myths of Orient*. London, Macmillan.

Kant, Immanuel (1952), *The Critique of Judgement*. Trans. James Creed Meredith. Oxford, Clarendon Press.

Kearney, Richard (1984), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester, Manchester University Press.

Kessel, Patrick (1972), *Le Mouvement 'Maoïste' en France*, 2 vols. Paris, Union Générale d'Éditions.

Koebner, Richard and Dan Smith, Helmut (1964), *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 1840-1960*. Cambridge, Cambridge University Press.

Koselleck, Reinhart (1985), *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass., MIT Press.

Kristeva, Julia (1977), *About Chinese Women*. Trans. Anita Barrows. London, Marion Boyars.

Kristeva, Julia (1980), *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*. Trans Thomas Gora et al. New York, Columbia University Press.

Kristeva, Julia (1983), *Histoires d'amour*. Paris, Denoël.

Kristeva, Julia (1986), 'Stabat Mater' in *The Kristeva Reader* (ed. Toril Moi). Oxford, Blackwell, 160-86.

Kruks, Sonia (1981), *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*. Brighton, Harvester.

Lacan, Jacques (1977), *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Trans. Alan Sheridan. London, Hogarth Press.

Lacan, Jacques (1986). *Le Séminaire VIII: L'Éthique de la psychanalyse*. Paris, Seuil.

Lacan, Jacques (1988), *The Seminar of Jacques Lacan. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955* (ed. Jacques-Alain Miller). Trans. Sylvana Tomaselli. Cambridge, Cambridge University Press

LaCapra, Dominick (1978), *A Preface to Sartre. A Critical Introduction to Sartre's Literary and Philosophical Writings*. Ithaca, Cornell University Press.

Laclau, Ernesto (1985), 'New Social Movements and the Plurality of the Social', in David Slater, ed., *New Social Movements and the State in Latin America*. Amsterdam, CEDLA, 27-42.

Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso.

Lamouchi, Nouredine (1996), *Jean-Paul Sartre et le tiers monde. Rhétorique d'un discours anticolonialiste*. Paris, L'Harmattan.

Laplanche, J. and Pontalis, J.-B. (1973), *The Language of Psychoanalysis*. Trans. Donald Nicholson-Smith. London, Hogarth Press.

Lawrence, Errol (1982), 'Just Plain Common Sense: The "Roots" of Racism' in *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. London, Hutchinson, 80-85.

- Leavis, F.R. (1937), 'Literary Criticism and Philosophy: A Reply', *Scrutiny*, 6, 59-70.
- Lecerle, Jean-Jacques (1985), *Philosophy Through the Looking-Glass: Language, Nonsense, Desire*. London, Hutchinson.
- Lecourt, Dominique (1975), *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*. Trans. Ben Brewster. London, New Left Books.
- Lefort, Claude (1953), 'Le Marxisme et Sartre', *Les Temps Modernes*, 89, 1541-70.
- Lemert, Charles C. and Gillan, Garth (1982), *Michel Foucault. Social Theory as Transgression*. New York, Columbia University Press.
- Lentricchia, Frank (1980), *After the New Criticism*. Chicago, University of Chicago Press.
- Lentricchia, Frank (1983), *Criticism and Social Change*. Chicago, University of Chicago Press.
- Leonhard, Wolfgang (1970), *Die Dreispaltung des Marxismus*. Dusseldorf und Wien, Econ Verlag.
- Levinas, Emmanuel (1930), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Alcan.
- Levinas, Emmanuel (1969), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel (1975), 'Jacques Derrida: tout autrement' in *Les Dieux dans la cuisine: vingt ans de la philosophie en France* (ed. Jacques Brochier). Paris, Aubier.
- Levinas, Emmanuel (1979), *Le Temps et l'Autre*. Montpellier, Fata Morgana.
- Levinas, Emmanuel (1981), *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. The Hague, Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel (1983), 'Beyond Intentionality' in *Philosophy in France Today* (ed. Alan Montefiore). Cambridge, Cambridge University Press, 100-15.
- Levinas, Emmanuel (1985), *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh, Pennsylvania, Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel (1986), 'The Trace of the Other' in *Deconstruction in Context* (ed. Mark C. Taylor). Chicago, Chicago University Press, 345-59.

Levinson, Marjorie, et al. (1989), *Rethinking Historicism: Critical Readings in Romantic History*. Oxford, Blackwell.

Lévi-Strauss, Claude (1966), *The Savage Mind*. Trans. Anonymous. London, Weidenfeld and Nicolson.

Lévi-Strauss, Claude (1968), *Structural Anthropology*. Trans. Clàire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. London, Allen Lane.

Lévi-Strauss, Claude (1969), *The Elementary Structures of Kinship*. Trans. James Harle Bell et al. Boston, Beacon Press.

Leys, Simon (1974), *Ombres chinoises*. Paris, Union Générale d'Éditions.

Lichtheim, George (1963), 'Sartre, Marxism and History', *History and Theory*, 3, 222-46.

Lichtheim, George (1966), *Marxism in Modern France*. New York, Columbia University Press.

Lukàcs, Georg (1962), *The Historical Novel*. Trans. Hannah and Stanley Mitchell. London, Merlin Press.

Lukàcs, Georg (1963), *The Meaning of Contemporary Realism*. Trans. John and Necke Mander. London, Merlin Press.

Lukàcs, Georg (1971), *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*. Trans. Rodney Livingstone. London, Merlin Press.

Lukàcs, Georg (1978), *The Theory of the Novel. A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*. Trans. Ann Bostock. London, Merlin Press.

Lynch, Kevin (1960), *The Image of the City*. Cambridge, MIT Press.

Lyotard, Jean-François (1973a), *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris, Union générale d'éditions.

Lyotard, Jean-François (1973b), *Des dispositifs pulsionnels*. Paris, Union générale d'éditions.

Lyotard, Jean-François (1974), *Economie libidinale*. Paris, Minuit.

Lyotard, Jean-François (1977a), *Rudiments Païens: genre dissertatif*. Paris, Union générale d'éditions.

- Lyotard, Jean-François (1977b), *Instructions paiennes*. Paris, Galilée.
- Lyotard, Jean-François (1984), *Driftworks*. Trans. Roger McKeon et. al. New York, Foreign Agents Series.
- Lyotard, Jean-François (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi. Minneapolis, Minnesota University Press.
- Lyotard, Jean-François (1984), *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Paris, Galilée.
- Lyotard, Jean-François (1988), *The Differend, Phrases in Dispute*. Trans. Georges Van Den Abbeele. Manchester, Manchester University Press.
- Lyotard, Jean-François (1989), *La Guerre des Algériens: Ecrits 1956 -1963*. Paris, Galilée.
- Lyotard, Jean-François and Thébaud, Jean-Loup (1985), *Just Gaming*. Trans. Wlad Godzich. Minneapolis, Minnesota University Press.
- MacCabe, Colin (1987), Foreword to Gayatri Chakravorty Spivak in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London, Methuen, ix-xx.
- Macciocchi, Maria Antonietta (1972), *Daily Life in Revolutionary China*. New York, Monthly Review Press.
- Macey, David (1993), *The Lives of Michel Foucault*. London, Hutchinson.
- Macherey, Pierre (1978), *A Theory of Literary Production*. Trans. Geoffrey Wall. London, Routledge & Kegan Paul.
- Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. London, James Currey.
- Mani, Lata (1985), 'The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth-Century Bengal' in *Europe and Its Others*, Vol. 1 (ed. Francis Barker et al.). Colchester, University of Essex, 107-29.
- Mani, Lata and Frankenberg, Ruth (1985), 'The Challenge of Orientalism', *Economy and Society*, 14, 174-92.
- Mann, Michael (1986), *The Sources of Social Power. Vol. I: A History of Power from the Beginning to AD 1760*. Cambridge, Cambridge University Press.

Mao, Zedong (1961), *On Guerrilla Warfare*. Trans. Samuel B. Griffith. New York, Praeger.

Marx, Karl (1973a), *Surveys from Exile: Political Writings* vol. 2. (ed. David Fernbach). Trans. Ben Fowkes and Paul Jackson. Harmondsworth, Penguin

Marx, Karl and Engels, Friedrich (1952). *The Communist Manifesto*. Moscow, Progress Publishers.

Marx-Scouras, Danielle (1996), *The Cultural Politics of 'Tel Quel'*. University Park, PA, Pennsylvania University Press.

Masson, Jeffrey (1984), *Freud: The Assault on Truth - Freud's Suppression of Seduction Theory*. London, Faber.

Mbembe, Achille (2001), *On the Postcolony*. Berkeley, University of California Press.

McDonnell, Kevin and Robins, Kevin (1980), 'Marxist Cultural Theory: The Althusserian Smokescreen' in *One-Dimensional Marxism: Althusser and the Politics of Culture* (ed. Simon Clarke et al.). London, Alison and Busby, 157-231.

McRobbie, Angela (1985), 'Strategies of Vigilance. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak', *Block*, 10, 5-9.

Memmi, Albert (1974), *The Coloniser and the Colonised*. Introduction by Jean-Paul Sartre. Trans. Howard Greenfeld. London, Souvenir Press.

Merle, Marcel (1969), *L'Anticolonialisme européen, de Las Casas à Marx*. Paris, Colin.

Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Sense and Non-Sense*. Trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus. Evanston, Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1969), *Humanism and Terror*. Trans. John O'Neill. Boston, Beacon Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1973), *Adventures of the Dialectic*. Trans. Joseph Bien. Evanston, Northwestern University Press.

Meyerson, Emile (1912), *Identité et réalité*. Paris, Alcan.

Mill, John Stuart (1963-), *The Collected Works of John Stuart Mill* (ed. John M. Robson). 33 vols. London, Routledge & Kegan Paul.

Minson, Jeff (1986), 'Strategies for Socialists? Foucault's Conception of Power' in *Towards a Critique of Foucault* (ed. Mike Gane). London, Routledge & Kegan Paul, 106-48.

Mohanty, Chandra Talpade (1984), 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Boundary 2*, 12, 333-58.

N?gle, Rainer (1986), 'The Scene of the Other: Theodor W. Adorno's Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism' in *Postmodernism and Politics* (ed. Jonathan Arac). Minneapolis, University of Minnesota Press, 91-111.

Nandy, Ashis (1980), *At the Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture*. Delhi, Oxford University Press.

Nandy, Ashis (1983), *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi, Oxford University Press.

Nelson, Cary and Grossberg, Lawrence (eds.) (1988), *Marxism and the Interpretation of Culture*. London, Macmillan.

Nield, Keith and Seed, John (1979), 'Theoretical Poverty or the Poverty of Theory: British Marxist Historiography and the Althusserians', *Economy and Society*, 8, 417-45.

Norris, Christopher (1987), *Derrida*. London, Fontana.

Ortigue, Marie-Cécile and Ortigue, Edmond (1966), *Oedipe africain*. Paris, Plon.

Parry, Benita (1987), 'Problems in Current Theories of Colonial Discourse', *Oxford Literary Review*, 9, 27-58.

Parry, Benita (2002), 'Liberation Theory: Variations on Themes of Marxism and Modernity', in *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, eds. Crystal Bartolovich and Neil Lazarus. Cambridge, Cambridge University Press.

Pêcheux, Michel (1982), *Language, Semantics and Ideology. Stating the Obvious*. Trans. Harbans Nagpal. London, Macmillan.

Piao, Lin (1965), *Long Live the Victory of People's War*. Peking, Foreign Languages Press.

Piñero, Manuel (2001), *Che Guevara and the Latin American Revolutionary Movements*, ed. Luis Suárez Salazar, trans. Mary Todd, Melbourne, Ocean Press, in association with Ediciones Tricontinental.

Popper, Karl (1966), *The Open Society and Its Enemies*. Princeton, Princeton University Press.

Poster, Mark (1975), *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*. Princeton, Princeton University Press.

Poster, Mark (1979), *Sartre's Marxism*. London, Pluto Press.

Poster, Mark (1984), *Foucault, Marxism and History. Mode of Production versus Mode of Information*. Cambridge, Polity Press.

Pouillon, Jean (1965), 'Sartre et Lévi-Strauss', *L'Arc*, 26, 55-60.

Poulantzas, Nicos (1965), La 'Critique de la raison dialectique' de Jean-Paul Sartre et le droit. Paris, Archives de philosophie du droit.

Rabasa, José (1985), 'Allegories of the Atlas' in *Europe and Its Others*, Vol. 1 (ed. Francis Barker et al.). Colchester, University of Essex, 1-16.

Rader, Melvin (1979), *Marx's Interpretation of History*. New York, Oxford University Press.

Rancière, Jacques (1974), *La leçon d'Althusser*. Paris, Gallimard.

Ricoeur, Paul (1965), *History and Truth*. Trans. Charles A. Kelbey. Evanston, Northwestern University Press.

Ricoeur, Paul (1967), *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Trans. Edward G. Ballard and Lester E. Embree. Evanston, Northwestern University Press.

Ricoeur, Paul (1984-88), *Time and Narrative*. 3 vols. Trans. Kathleen McLaughlin et al. Chicago, Chicago University Press.

Robinson, Cedric J. (1983), *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. London, Zed Books.

Rose, Gillian (1984), *Dialectic of Nihilism: Post-structuralism and Law*. Oxford, Blackwell Publishers.

Rosen, Laurence (1971), 'Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre', *History and Theory*, 10, 269-94.

Roth, Michael S. (1988), *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Ithaca, Cornell University Press.

Roudinesco, Elisabeth (1993), *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris, Fayard.

Rushdie, Salman (1982), 'The New Empire Within Britain', *New Society*, 9, 417-21.

Said, Edward W. (1978a), *Orientalism: Western Representations of the Orient*. London, Routledge & Kegan Paul.

Said, Edward W. (1978b), 'The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions', *Critical Inquiry*, 4, 673-714.

Said, Edward W. (1981), *Covering Islam*. London, Routledge & Kegan Paul.

Said, Edward W. (1983), *The World, the Text, the Critic*. Cambridge, Harvard University Press.

Said, Edward W. (1985), 'In the Shadow of the West', *Wedge*, 7/8, 4-11.

Said, Edward W. (1985), 'Orientalism Reconsidered' in *Europe and Its Others*, Vol. 1 (ed. Francis Barker et. al.). Colchester, University of Essex, 210-29.

Said, Edward W. (1986), *After the Last Sky*. London, Faber & Faber.

Said, Edward W. (1988), *Nationalism, Colonialism and Literature: Yeats and Decolonisation*. Derry, Field Day Pamphlets.

Sartre, Jean-Paul (1948a), *Existentialism and Humanism*. Trans. Philip Mairet. London, Methuen.

Sartre, Jean-Paul (1948b), *Anti-Semite and Jew*. Trans. George J. Becker. New York, Schocken Books.

Sartre, Jean-Paul (1950), *What is Literature?* Trans. Bernard Frechtman. London, Methuen.

Sartre, Jean-Paul (1953), 'Réponse a Lefort', *Les Temps Modernes*, 89, 1571-1629.

Sartre, Jean-Paul (1958), *Being and Nothingness*. Trans. Hazel E. Barnes. New York, Philosophical Library.

Sartre, Jean-Paul (1963), *The Problem of Method*. Trans. Hazel E. Barnes. London, Methuen.

Sartre, Jean-Paul (1965), *Situations*. Trans. Benita Eisler. London, Hamish Hamilton.

Sartre, Jean-Paul (1969), *The Communists and Peace, With an Answer to Claude Lefort*. Trans. Irene Clephane. London, Hamish Hamilton.

Sartre, Jean-Paul (1971), 'Replies to Structuralism', *Telos*, 9, 110-15.

Sartre, Jean-Paul (1976a), *Critique of Dialectical Reason. I: Theory of Practical Ensembles*. Trans. Alan Sheridan Smith. London, New Left Books.

Sartre, Jean-Paul (1976b), *Black Orpheus*. Trans S.W. Allen. Paris, Présence africaine.

Sartre, Jean-Paul (1985), *Critique de la raison dialectique. II: L'intelligibilité de l'histoire*. Paris, Gallimard.

Sartre, Jean-Paul (1988), 'On Maoism: An Interview with Jean-Paul Sartre', in *Critical Essays on Jean-Paul Sartre*, ed. Robert Wilcocks. Boston, G.K. Hall, 34-45.

Schmidt, James (1985), *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*. London, Macmillan.

Scriven, Michael (1999), *Jean-Paul Sartre: Politics and Culture in Postwar France*. Basingstoke, Macmillan.

Showalter, Elaine (1983), 'Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Woman of the Year', *Raritan*, 3, 130-49.

Simont, Juliette (1985), 'The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularly', *Yale French Studies*, 68, 108-23.

Sivan, Emmanuel (ed.) (1985), *Interpretations of Islam Past and Present*. Princeton, Darwin Press.

Skillen, Tony (1978), 'Discourse Fever: Post-Marxist Modes of Production', *Radical Philosophy*, 20, 3-8.

Smart, Barry (1983), *Foucault, Marxism and Critique*. London, Routledge & Kegan Paul.

Smith, Steven B. (1984), *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism*. Ithaca, Cornell University Press.

Soper, Kate (1986), *Humanism and Anti-Humanism*. London, Hutchinson.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1983), 'Displacement and the Discourse of Woman' in *Displacement: Derrida and After* (ed. Mark Krupnick). Bloomington, Indian University Press, 169-95.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1984), 'Love Me, Love My Ombre, Elle', *Diacritics*, 14, 19-36.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1984-85), 'Criticism, Feminism and the Institution. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak', *Thesis Eleven*, 10 / 11, 176-78.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985a), 'The Rani of Sirmur' in *Europe and Its Others*, Vol. 1 (ed. Francis Barker et al.). Colchester, University of Essex, 128-51.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985b), 'Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice', *Wedge*, 7/8, 120-30.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985c), 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism', *Critical Inquiry*, 12, 243-61.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1986a), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York, Methuen.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1986b), 'Imperialism and Sexual Difference', *Oxford Literary Review*, 8, 225-40.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2002), 'Response: Panel of Papers on *Critique of Postcolonial Reason*', *Interventions* 4:2, 205-11.

Spivak, Gayatri Chakravorty and Ryan, Michael (1978), 'Anarchism Revisited: A New Philosophy', *Diacritics*, 8, 66-79.

Sprinker, Michael (1987), *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*. London, Verso.

Stephanson, Anders (1987), 'Regarding Postmodernism - A Conversation with Fredric Jameson', *Social Text*, 17, 35-6.

Stokes, Eric (1959), *The English Utilitarians and India*. Oxford, Clarendon Press.

Taibo, Paco Ignacio Il (1997), *Guevara, Also Known as Che*. New York, St Martin's Griffin.

Therborn, Goran (1996), 'Dialectics of Modernity: On Critical Theory and the Legacy of Twentieth Century Marxism'. *New Left Review*, 215: 59-82.

Thompson, E.P. (1978), *The Poverty of Theory, and Other Essays*. London, Merlin.

Thörn, Håkan, 'Anti-Apartheid, "New Social Movements", and the Globalization of Politics'. Paper given to 'Perspectives on the International Anti-Apartheid Struggle:

Solidarity and Social Movements', Day Workshop, St Antony's College, Oxford, May 31, 2003.

Tiles, Mary (1984), *Bachelard: Science and Objectivity*. Cambridge, Cambridge University Press.

Todorov, Tzvetan (1982), *Symbolism and Interpretation*. Trans. Catherine Porter. Ithaca, Cornell University Press.

Todorov, Tzvetan (1989), *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Seuil.

Toynbee, Arnold (1934-61), *A Study of History*. London, Oxford University Press.

Turner, Bryan S. (1978), *Marx and the End of Orientalism*. London, George Allen and Unwin

Van der Poel, Ieme (1992), *Une révolution de la pensée: Maoïsme et féminisme à travers Tel quel, Les temps modernes et Esprit*. Amsterdam, Rodopi.

Van der Poel, Ieme (1998), 'Orientalism and the French Left: The Case of Tel Quel and China', in C.C. Barfoot and Theo D'haen, eds, *Oriental Prospects*. Amsterdam, Rodopi.

Veeser, H. Aram (ed.) (1989), *The New Historicism*. London, Routledge.

Veyne, Paul (1979), *Comment on écrit l'histoire*. Paris, Seuil.

Vilar, Pierre (1973), 'Marxist History, a History in the Making: Towards a Dialogue with Althusser', *New Left Review*, 80, 64-106.

Virilio, Paul (1986), *Speed and Politics*. Trans. Mark Polizzotti. New York, Semiotext(e).

Virilio, Paul, et. al. (1975), *Le Pourissement des sociétés*. Paris, Union générale d'éditions.

Virno, Paolo and Hardt, Michael (eds) (1996), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Weber, Samuel (1985), 'The Intersection: Marxism and the Philosophy of Language', *Diacritics*, 15, 94-112.

Weber, Samuel (1987), *Institution and Interpretation*. Minneapolis, Minnesota University Press.

Wellek, René (1937), 'Literary Criticism and Philosophy', *Scrutiny*, 5, 375-83.

West, Cornell (1986), 'Ethics and Action in Fredric Jameson's Marxist Hermeneutics' in *Postmodernism and Politics* (ed. Jonathan Arac). Minneapolis, University of Minnesota Press, 123-44.

White, Hayden (1973), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

White, Hayden (1987), *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Wignaraja, Ponna, ed. (1993), *New Social Movements in the South. Empowering the People*. London, Zed Books.

Wolf, Eric (1982), *Europe and the People without History*. Berkeley, University of California Press.

Wood, David, Bernasconi, Robert and Ormiston, Gayle (eds.) (1985), *Derrida and Différance*. Warwick, Parousia Press.

Wood, Philip (1985), 'Sartre, Anglo-American Marxism, and the Place of the Subject in History', *Yale French Studies*, 68, 15-54.

Worsley, Peter (1967), *The Third World*. London, Weidenfeld and Nicolson.

Young, Robert J.C. (1985-86), 'Back to Bakhtin', *Cultural Critique*, 2, 71-92.

Young, Robert J.C. (1989), 'Not Revolutionary - But Communicating', *Oxford Literary Review*, 11, 224-25.

Young, Robert J.C. (1996), *Torn Halves: Political Conflict in Literary and Cultural Theory*. Manchester, Manchester University Press.

Young, Robert J.C. (2001a), *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford, Blackwell Publishers.

Young, Robert J.C. (2001b), 'Sartre: The African Philosopher', Preface to Jean-Paul Sartre, *Colonialism and Neo-colonialism*, trans. Azzedine Haddour, Steve Brewer and Terry McWilliams. London, Routledge.

Young, Robert J.C. (2003), *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.

المؤلف في سطور

روبرت جيمس يانج

- حاصل على بكالوريوس اللغة الإنجليزية عام ١٩٧٢ والدكتوراه عام ١٩٧٩ من جامعة أوكسفورد .

- أستاذ اللغة الإنجليزية والنظرية الأدبية بجامعة أوكسفورد ، وسبق له العمل في جامعتي ساوثمبتون ببريطانيا وروتجرز بالولايات المتحدة .

- المحرر المؤسس لمجلة The Oxford Literary Review والمحرر العام لمجلة Inter-ventions: International Journal of Postcolonial Studies .

- حاصل على جائزة الأكاديمية البريطانية عن مشروع " فكرة العرقية الإنجليزية " - من مؤلفاته :

(*) Colonial Desire : Hybridity in Culture, Theory and Race (London and New York : Routledge, 1995) .

(*) Theory (Manchester : Manchester University Press, New York : St Martin's Press, 2001) .

(*) Postcolonialism: A Historical Introduction (Oxford and Malden, Mass. : Blackwell Publishers; Chennai, India : T. R. Publications, 2001) .

(*) Postcolonialism: A very Short Introduction (Oxford University Press) .

المترجم فى سطور

أحمد محمود

- حاصل على ليسانس الآداب - قسم اللغة الإنجليزية بأداب القاهرة عام ١٩٧٣ ودبلوم الدراسات العليا - قسم اللغة الإنجليزية بأداب القاهرة ، ١٩٨٧ ، وهو حالياً رئيس قسم الترجمة بمجلة " كل الناس " وعضو اتحاد الكُتَّاب وعضو نقابة الصحفيين . حصل على جائزة محمد بدران عن ترجمة كتاب " طريق الحرير " وله مقالات مترجمة فى مجلتى " وجهات نظر " و " الثقافة العالمية " .

- من الكتب المترجمة المنشورة له :

(*) طريق الحرير ، ايرين فرانك وديفيد براونستون ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ١٩٩٧ .

(*) عالم ماك ، بنجامين باربر ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ١٩٨٨ .

(*) تشريح حضارة ، بارى كيمب ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ٢٠٠٠ .

(*) صناعة الخبر - فى كواليس الصحف الأمريكية ، جون هاملتون وجورج كريمسكى ، دار الشروق ، القاهرة .

(*) التحالف الأسود - وكالة الاستخبارات المركزية والمخدرات والصحافة ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ٢٠٠٢ (ط١) ٢٠٠٣ (ط٢) .

رقم الإيداع: ٢٠٠٥/١٥٢٣٢
الترقيم الدولي: 3-9913-01-977



إن القراءة كانت ولا تزال وسوف
تبقى، سيدة مصادر المعرفة،
ومبعث الإلهام والرؤية الواضحة ..
وعلى الرغم من ظهور مصادر
حديثة للمعرفة، وبرغم جاذبيتها
ومنافستها القوية للقراءة، فإننى
مؤمنة بأن الكلمة المكتوبة تظل هى
مفتاح التنمية البشرية، والأسلوب
الأمثل للتعليم، فهى وعاء القيم
وحافظة التراث، وحاملة المبادئ
الكبرى فى تاريخ الجنس البشرى كله.

سوزانه مبارك

Bibliotheca Alexandrina



0522910

